

# منهج البحث فى الإلهيات

عند ابن رشد

دكتورة/ فاطمة إسماعيل

كلية البنات - جامعة عين شمس

الطبعة الثانية

الناشر: المؤلف، ت ٢٧٤١٩٨٨

القاهرة

٢٠٠٥



# فَسِرِّ

إلى ابنتى هبه فلذة كبدى وأغلى من روحى.  
فهى بحق هبة الله التى منَّ بها علىّ.  
حفظها الله ورعاها  
وسدد خطاها.





## منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد

تمهيد:

ازدادت فى الآونة الأخيرة الدراسات والبحوث الجادة العربية والأجنبية فى الشرق والغرب حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م) وأعماله الخالدة، وذلك بمناسبة إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاته<sup>(١)</sup>.

(١) على سبيل المثال: بحوث مهرجان ابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام هجرية على وفاته الذى عقد فى الجزائر ٤-١٠ نوفمبر ١٩٧٨ (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم). ومن المؤتمرات الفلسفية التى عقدت حول فلسفة ابن رشد، ندوة باريس عام ١٩٧٦ التى اختصت محاورها فى ابن رشد المسلم، ابن رشد مفسر اليونان، مذهب ابن رشد الفلسفى، وكذلك ندوة روما عام ١٩٧٧، وقد اختصت محاورها فى دراسة ابن رشد وأرسطو، ومشكلة دخول ابن رشد إلى الغرب، والرشدية فى تاريخ الفكر، وهناك بحوث ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى، جامعة محمد الخامس فى المغرب، وقد نشرت أعمال هذه الندوة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨١.

وهناك بحوث ودراسات عن حياة ابن رشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية أصدرها المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة عام ١٩٩٣ بعنوان: الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى. أيضا: البحوث التى قدمت فى المؤتمر الدولى تحت رعاية الجمعية الفلسفية الأورو آسيوية (ونشرت) بعنوان: "ابن رشد والتتوير" تحرير: د. مراد وهبه، ود. منى أبوسنة، تقديم: د. بطرس غالى، الناشر، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى عام ١٩٩٧. أيضا: البحوث التى قدمت فى ندوة حول "حداثة ابن رشد" تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع المجمع التونسى للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الذى استضاف أعمال الندوة فى مقره بقرطاج أيام ١٦-٢١/٢/١٩٩٨. ونشرت بحوث الندوة فى مجلدين بعنوان: "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته"، راجع البحوث وأعدّها للنشر د. مقداد عرفة منسية، طبعة أولى، تونس ١٩٩٩.

فضلاً عن الندوة التى عقدتها كلية الآداب، جامعة عين شمس بعنوان: "الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد" فى الفترة من ٢٥-٢٦/١١/١٩٩٨م، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وقد شاركت الباحثة ببحثها هذا فى صورته الأولى، ولم تنشر أعمال هذه الندوة.

والبحث المقدم أحد الاجتهادات لقراءة ابن رشد، والحوار معه بغية إحياء الذات في التراث الرشدي.

ونحن نؤمن بأن إحياء الذات لا يتأتى بالوقوف على المذهب، إنما بالوقوف على المنهج. فالمشكلات تتغير من عصر إلى عصر، غير أن الطريقة العلمية المنهجية هي التي تبقى صامدة أمام تغيرات الزمان والمكان.

والسؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل قدم ابن رشد نظرية صريحة في "مناهج البحث"، أم على القارئ أن يكتشف هذه النظرية وهي تتجادل مع "المذهب"؟ أي حين تتجادل الصورة والمادة في الممارسات الفعلية للفلسفة عند ابن رشد؟

في إشارة سريعة نقول: إن ابن رشد له مؤلفات صريحة تحمل عناوينها مصطلح "مناهج" مثل: "الكشف عن مناهج الأدلة..." وهذا شيء لم يتوفر للكندى مثلاً<sup>(١)</sup>؛ فضلاً عن أن المشكلات الفلسفية التي طرحها ابن رشد كانت جميعها مشكلات إبستمولوجية (معرفية/ منهجية) - على ما سنبين فيما بعد - جاءت نتيجة اهتمامه الشديد بالمنطق الأرسطي حين اعتبره ابن رشد علم التفكير الصحيح. غير أن الأمر عنده يتطلب الكشف عن نظريته المنهجية من خلال مذهبه الفلسفي. لذلك سيكون حديثنا عن "منهج البحث في الإلهيات" عند ابن رشد من جهة "صورته" لا من جهة "مادته"، وإن كان الأمر يحتاج بالضرورة الرجوع إلى "المادة" أي إلى "المذهب" لاستخلاص الأقوال المنهجية أي "الصورة" المنهجية من مادتها، والإبقاء على هذه الصورة عارية من كل ما يعلق بها من موضوعات تخص "المذهب"، وذلك لأن غرضنا هو "المنهج" وليس "المذهب"، مع التأكيد على الترابط الوثيق بينهما. مع الأخذ في الاعتبار أن الفارق بينهما هو أن "المنهج" تجريد للطريقة التي صيغ بها المذهب، و"المذهب" عرض للمادة

(١) راجع: د. فاطمة اسماعيل: منهج البحث عند الكندي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٨.

العلمية فى ضوء هذا المنهج. ونحن لسنا بصدد "التطبيق" فى هذا البحث بل بصدد "التجريد".

وخلال تجريد الطريقة المنهجية من مادتها ينبغى أن نتعرف على معنى "المنهج" عند ابن رشد؟ هل هو العمليات العقلية المنطقية التى دعا الآخرين إلى استخدامها فى كتب المنطق حين قدم المنطق الأرسطى منهجاً للبحث فى كل فروع العلوم بدءاً من انطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة؟ أم أن المنهج عنده هو العمليات العقلية المنطقية التى استخدمها بالفعل فى ممارساته المنهجية؟

وطرح السؤالين السابقين يضمم عندي عدة أمور يتعلق أولها بالفارق بين منهج اكتشاف الحقيقة عند فيلسوف ما، وبين منهج تبليغها أو تعليمها للآخرين وإقناعهم بها، أى الفارق بين الفيلسوف الذى يكتشف المنهج المطبق بالفعل فى نطاق لغته وثقافته وحضارته، ويأتى فيلسوف آخر - قد ينتمى إلى حضارة أخرى وثقافة أخرى ويتحدث لغة أخرى - ويدعو إلى استخدام منهج الفيلسوف الأول. وهذا هو الحال مع ابن رشد.

فقد اكتشف أرسطو المنهج، كما هو مطبق بالفعل فى ظل اللغة اليونانية والثقافة والحضارة اليونانيتين، وجاء ابن رشد - من بعد - ليدعو إلى ضرورة فهم وتعليم هذا المنهج الأرسطى وتطبيقه فى بيئة عربية، وفى ظل ثقافة وحضارة إسلامية، وهو شئ قد سبقه إليه المفكرون، والفلاسفة المسلمون منذ بداية نقل التراث الأرسطى إلى المشرق العربى، وهنا ظهرت مشكلة وهى: هل "منهج البحث"، أى منطق التفكير علم عام قائم بذاته - مثل باقى العلوم الأخرى كالرياضيات مثلاً - يمكن أن يطبق فى ظل أية حضارة كائنة ما كانت لغتها وثقافتها؟ أم أن منهج البحث علم يرتبط بمنطق الفكر عند أصحابه، ويرتبط بلغتهم التى يفكرون بها، وبتقافتهم التى تتأسس عليها حضارتهم؟ لقد كان هذا التساؤل أحد العوامل التى جعلت المفكرين والفلاسفة العرب المسلمين ينقسمون

بإزائه اتجاهين: -اتجاه يدافع عن الفلسفة والمنطق الأرسطي الذى يقدم منهج البحث باعتباره منهجا عاما، وعلما قائما بذاته، يكون مقدمة ضرورية لفروع العلوم الأخرى، وهو مشترك إنسانى عام لا يخص ثقافة معينة أو لغة معينة، بل يخص التفكير العقلى فى حد ذاته، أى يخص الفكر من حيث هو فكر، وعلى رأس هذا الاتجاه الفلاسفة العرب والمسلمون جميعا وبعض المتكلمين وعلى رأسهم الإمام الغزالى. أما الاتجاه الآخر كان يتزعمه فريق من الفقهاء نظر إلى المنطق الأرسطى باعتباره منطقا خاصا يرتبط باللغة اليونانية، وبالثقافة اليونانية ولا يصلح فى البيئة العربية، من هنا بدأت تخرج فتاوى تحريم المنطق<sup>(١)</sup>. وعبر عن هذين الاتجاهين أبو حيان التوحيدى حين نقل لنا تلك المناظرة الشهيرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر بن متى بن يونس، فى كتابه "الإمتاع والمؤانسة"<sup>(٢)</sup>، وكتاب "المقابسات".

وإذا تركنا هذه المسألة جانبا، ونظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى سنجد أنفسنا أمام أمر آخر يتعلق بمسألة العلاقة بين النظرية والتطبيق، المنهج والمذهب، الصورة والمادة؟ هل هناك ثنائية انفصالية بين الطرفين؟ أم هناك تلازما ضروريا بين الاثنين هو التلازم الموجود عند أرسطو بين الهيولى والصورة؟ لقد كشف تاريخ الفكر الفلسفى -فيما أرى- النقاب عن إمكانية وجود ثغرات بين النظرية والتطبيق وذلك قد يكون ناتجا -فى نظر البعض- عن الفصل بين المادة والصورة، أو المضمون والشكل، وهذا رأى يرى أن التمسك بوجود قواعد تعصم العقل من الزلل لم يؤد إلى تقدم فى المعرفة، وهذا هو الذى حدث فى العصور الوسطى<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات فى المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٦، ص ٥٨-٥٩.
- (٢) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت. مكتبة الحياة، دبت، ج ١ ص ١١٠.
- (٣) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات فى المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٥، ص ٢٠.

غير أن العبرة -فيما أرى- ليست في الفصل بين المنهج والمذهب، أى بين الصياغة النظرية للقواعد وبين تطبيقها.. بل العبرة في إيجاد النظرية المنهجية التى تتلاءم منطقياً مع حقائق الواقع، أى التى تفسر لنا حقائق الوجود وحقائق العالم تفسيراً معقولاً ومقبولاً.

على سبيل المثال: لم يقدم لنا أفلاطون في نظريته المنطقية تصورات معقولة يمكن على ضوءها فهم وقائع العالم. أما أرسطو فقد قدم لنا نظرية معقولة يتلزم فيها المنطق بالمذهب تلزم الصورة بالمادة عنده، لذلك كانت نظريته معقولة وواقعية في الوقت نفسه، وعلى أساسها أمكن فهم حقائق العالم، وهذا سر سيادتها على عرش التفكير الإنسانى ما يقرب من عشرين قرناً من الزمان، لذلك يخطئ من يظن أن المنطق الأرسطى كان منطقاً سورياً بحتاً، بل كانت التصورات العقلية التى تأسست عليها النظرية المنطقية عند أرسطو تصورات تلائم العقل والواقع معاً، لأنها جمعت المحسوس والمعقول معاً. غير أن هذا لم يكن ليمنع القول بوجود ثغرات بالفعل فى العلاقة بين النظرية المنطقية (المنهجية) والتطبيق الفعلى لها.

وربما كانت تجربة كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) هى المثل الصارخ الذى عبّر عن هذه المسألة، حيث أراد أن يجعل الميتافيزيقا علماً؛ فحاول وضع نظرية فى المنهج تكون بمثابة مقدمة ضرورية لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً فى المستقبل<sup>(١)</sup>.

أراد كانط أن تكون تلك النظرية بمثابة الأسس والقواعد المنطقية التى يسير عليها العقل لتحلّ له كل مشكلات الميتافيزيقا مستقبلاً. لكن النتيجة التى انتهى إليها كانط بدل أن تودى إلى تأسيس ميتافيزيقا علمية؛ أدت إلى موت

---

(١) راجع: كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً. ترجمة د. نازلى إسماعيل، مراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

الميتافيزيقا! وبالطبع لم يقصد كانط هذا على الإطلاق، ولم يخطط لاستبعاد الميتافيزيقا أبداً على نحو ما فهم بعض المعاصرين له. لقد كان هذا سوء فهم منهم لما قصده ولما قام به بالفعل. لكن كان لهم عذرهم في ذلك لأن كانط كان قد شرع "في وضع نوع جديد من الفلسفة - كما كان يعتقد - أطلق عليه اسم الفلسفة الترنسندنتالية أو الفلسفة النقدية، غرضها أن تكون مدخلاً أو تمهيداً للميتافيزيقا، وأن تحذر الفيلسوف الميتافيزيقي من مغالطات المنهج، وأن تضعه على الطريق الصحيح. لقد كانت في الواقع منهجاً للبحث في الميتافيزيقا. افترض فيه كانط أن على الفيلسوف أن يحكم السيطرة على المدخل أو التمهيد أولاً ثم يعود بعد ذلك إلى عمله الخاص الذي هو النظر الميتافيزيقي بعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للميتافيزيقا، وتكون الميتافيزيقا بذلك قد أعيد إصلاحها وتنظيمها وبالتالي سوف تتقدم بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة"<sup>(١)</sup>.

ولم يختلف موقف كانط كثيراً عن موقف أرسطو من حيث الهدف. حيث أراد كل منهما أن يميز بين علم مناهج البحث وبين الميتافيزيقا ليجعل - كل منهما - علم المناهج مدخلاً للفلسفة الحقيقية، يرشدها ويجعلها قادرة على التقدم على نحو لا نهاية له. غير أن ما قادت إليه محاولة كانط أدى إلى جلب مشكلات علم المنهج إلى بؤرة اهتمام الفكر الفلسفي، وأدى إلى ظهور مناقشات قادت إلى عكس ما كان يهدف إليه كانط. حتى محاولة كانط نفسها لم تكن توضح إذا كان علم المنهج الفلسفي "النقد" (نقد العقل الخالص) هو تمهيد للفلسفة أم جزءاً من الفلسفة؟ فإذا كان تمهيداً هل يطلق عليه فلسفة أم لا؟ وإذا كان جزءاً من الفلسفة سوف ينهار مشروع كانط لأننا في هذه الحالة لن نأمل بعد ذلك في حسم المشكلات المنهجية مرة واحدة وإلى الأبد، ثم نواصل السير مع الفلسفة الحقيقية،

---

(١) كولنجوود: مقال عن المنهج الفلسفي، ترجمة ودراسة د. فاطمة إسماعيل. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة رقم (٣١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى ٢٠٠١، ص ص ١٦٠-١٦١.

لأن أى تقدم فى هذا السبيل سينعكس على مشكلات علم المنهج ويعيد فتح ملفها من جديد<sup>(١)</sup>. وعليه فقد كشف لنا تاريخ الفكر الفلسفى عن اتجاهين يتعلقان بمسألة المنهج:

اتجاه رأى: إن على الفلسفة لكى تتقدم عليها أن تتبع نموذج العلم فى المناهج والأهداف، وهذا الاتجاه نظر إلى "علم المناهج" Methodology باعتباره قواعد وأسساً ومبادئ تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ. وبالتالي فهو مقدمة ضرورية ومدخلاً لدراسة العلوم كلها بما فى ذلك الميتافيزيقا. وكان رائد هؤلاء أرسطو مخترع المنطق الصورى، وديكارت، وبيكون وغيرهم. جميعهم أرادوا توحيد منهج التفكير.

واتجاه آخر: ذهب أصحابه إلى أن للفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى رياضية وطبيعية، ومن ثم فإن منهجها ينبغى أن تكون له الخصوصية ذاتها. أى ينبغى أن تحقق أهدافها بمنهجها الخاصة. ويبدو لى أن محاولة كانط أدت إلى بروز هذين الموقفين فى العصر الحديث حيث أراد أن تكون الفلسفة علمية لكنه ميّز فى الوقت نفسه تمييزاً دقيقاً بين التفكير الفلسفى والتفكير العلمى "حين ذهب - بالتفصيل - إلى أنه ليس ثمة ملاحظة واحدة من ملاحظات العلم الرياضى يمكن أن توجد فى الفلسفة، وأن تبني المناهج الرياضية فى الفلسفة لا يفيد بل يضر"<sup>(٢)</sup>. وقد كنان معظم من جاءوا قبله يتبنون المناهج الرياضية ويدعون إلى استخدامهما فى التفكير الفلسفى مثل ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) واسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦).

وعلى صعيد الفكر العربى الإسلامى دار هذا الصراع نفسه - بصورة أخرى - بين الغزالى وابن رشد، من حيث أنهما قطبان ينتميان إلى ثقافة واحدة

(١) راجع: كولنجد، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

نهلت من منبع واحد.. دار بينهما أروع حوار فلسفى إيستمولوجى، ظهرت فيه بوضوح هذه المشكلة المنهجية الصارخة والتي يمكن صياغتها فى السؤال التالى: هل على الفلسفة أن تتبنى المناهج العلمية؟ أم عليها أن تتخلى عن هذه المناهج وتتبع طرقاً أخرى تتلائم مع موضوعاتها الخاصة وبالتحديد فى مجال الإلهيات؟.

هذا هو السؤال الجوهرى الذى ينبغى أن يدور حوله البحث. وعليه يمكن صياغة أسئلة البحث فيما يلى:

- ١ - هل دعا ابن رشد إلى منهج واحد عام يضم العلوم كلها بما فيها الميتافيزيقا؟
- ٢ - هل المنهج الذى دعا إليه ابن رشد هو ذاته المنهج الذى استخدمه فى ممارساته المنهجية الفعلية أم لا؟
- ٣ - هل مرت نظرية المنهج عنده بمراحل تطور تغيرت فيها بعض ملامحها، أم ظلت ثابتة؟
- ٤ - هل هناك عوامل خارجية أثرت على البناء الداخلى للنظرية المنطقية كتلك العوامل الإيديولوجية العقيدية، أم أن العمليات العقلية الاستدلالية لم تتأثر بتلك الجوانب؟

سنحاول من خلال البحث الإجابة عن هذه التساؤلات بقدر الإمكان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد بات من المسلم به فى تاريخ الفكر الفلسفى أنه "لا يمكن فهم أية فلسفة فهما حقيقيا وشاملاً مالم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى وعلى ضوء ارتباطها بالمذاهب الأخرى"<sup>(١)</sup>، وعلى ضوء غاياتها المقصودة فى كل مرحلة من مراحل تطور التفكير الفلسفى لدى الفيلسوف. لذلك ينبغى فى أية دراسة فلسفية وعلى الأخص الدراسة المنهجية أن تلتزم بشرط ضرورى وهو محاولة إيجاد الرابطة الضرورية الموحدة التى تربط مراحل التفكير الفلسفى فى

---

(١) فردريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٤٣٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، مجلد ١، ص ٣٢.



نشأته وتطوره واكتماله حتى بلوغه الصورة العليا داخل نسق واحد مترابط يعبر عن مذهب الفيلسوف ومنهجه في آن معاً. وهذا ما سنحاول الوقوف عنده في الفصل الأول.

### دوافع اختياري لموضوع البحث

دفعني الاهتمام بهذا الموضوع عدة أمور أهمها ما يلي:

١ - المشاركة في إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وغنى عن البيان أن معنى "الإحياء" له دلالة قوية تدل على معنى القراءة الموجهة لنص قديم، ومدى ما يمكن أن يحصل عليه القارئ المعاصر من هذا النص القديم، وما يريد أن يعرفه، أو بالأحرى ما يريد تحقيقه من أهداف له طبقاً لما يحتاجه هو في عصره الراهن. وباختصار فإن إحياء التراث تفاعل للواقع الراهن مع النص القديم. فقد تكون الظروف متشابهة بين القديم والجديد أو غير متشابهة، وقد تكون القراءة الجديدة تدريباً وقوة دافعة لمحاكاة الفكر المبدع في الزمان والمكان، إن النص كائن حتى قد يتعرض للموت والفناء، وقد يظل حياً بفعل من يقومون بإحيائه واحتوائه وتجريده من ثوبه المادى والإبقاء على صورته التي قد يُبعث فيها الحياة دوماً كلما تسنح الظروف بذلك.

٢ - أيضاً يتعلق بدوافع اختياري للموضوع هدف رئيسي ومهم تراه الباحثة ضرورة لازمة لكل دارس للفلسفة وهو الدعوة إلى الفلسفة باعتبارها منهجاً، وإن لم يتحقق هذا الهدف، فأقل ما يجب فعله هو الاهتمام بمنهج البحث الفلسفي؛ لأنّ منهج البحث أجدر بالعناية من العناصر الأخرى في الفكر الفلسفي، وتحويل مسار الفكر الفلسفي من جدل التاريخ إلى بناء العقل لا يتم إلا بالتركيز على علم "منهج البحث" باعتباره منطقاً للتفكير والنقد والتمحيص والتدقيق. الأمر الذي يتطلب العودة مرة أخرى إلى الاهتمام بهذا العلم كما كان في العصر الحديث، واعتباره علماً قائماً بذاته

مستقلاً عن المحتوى المادى للمشكلات الفلسفية. والهدف من ذلك هو إكساب العناصر المنهجية أبعاداً كلية نعلو بها على المحتوى المادى للمشكلات الإنسانية الجزئية اللامتناهية، لتعود هذه الأبعاد وتطبق من جديد على المشكلات الجزئية باعتبارها طريقة علمية منهجية صالحة لحل مشكلات الحياة. وقد كان ابن رشد -فيما أرى- من الفلاسفة الذين جعلوا مهمة الفلسفة مهمة منهجية بالدرجة الأولى، تهتم أكثر ما تهتم بالكليات المنهجية التى تحكم حركة الجزئيات التى تتطوى تحت هذه الكليات على نحو ما سنبين.١٠

٣ - دفعنى الاهتمام أيضاً بابن رشد أنه من الفلاسفة الذين ساهموا فى جعل الفكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات، فكان هو الحلقة التى ربطت الغرب قديمه بحديثه، وكان ممثلاً للحوار الفكرى بين الحضارات قديمها وحديثها، إنه كان بحق فيلسوف الشرق والغرب على السواء.

٤ - أيضاً أكد ابن رشد أن الفلسفة "حوار مستمر" حين عبّر كتابه "تهافت التهاافت" عن أروع حوار فكرى على مستوى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، إن لم يكن العالمى.

٥ - أيضاً يمثل ابن رشد إنموذجاً للفيلسوف الذى يعيش عصره بكل ما فيه من مساوئ وإيجابيات، وتناقضات ومفارقات. فهو يمثل إنموذجاً لما قد تفعله المؤثرات الاجتماعية بمعناها الواسع سياسياً وفكرياً وعقائدياً... إلخ حين تفعل فعلها فى الفيلسوف. فكشفت نصوص ابن رشد -وكتب التاريخ أيضاً- عن معارك الفلسفة مع السلطة الاجتماعية، والسياسية والعقدية، لتؤكد لنا أن من المقدمات السياسية أو الاجتماعية ما قد يؤدى -سلباً وإيجاباً- إلى نتائج فلسفية.

٦ - وأخيراً من عوامل اختياري لموضوع بحثى أيضاً؛ أن ابن رشد من الفلاسفة الذين كثرت حولهم الأقاويل، وصدرت فيهم الأحكام، بعضها

ظالم، وبعضها أحكام موضوعية علمية، وبعضها نشأ عن تحيز وتحزب له: إما لصالح الجانب العقلاني، وإما لصالح الهوية الإسلامية الخالصة لابن رشد، ويتطور الموقف الأول على يد بعض كتابنا المعاصرين في المغرب العربي الذين يصرون على الهوية المغربية الخالصة لفلسفة ابن رشد، ويطبقون على أعماله منهج القطيعة مع التراث الفكري في المشرق العربي لأنهم "يعتقدون أن مفكرى المغرب العربي يمتازون بنمط من التفكير مختلف تماماً عن نمط التفكير الذى ساد فى مشرقنا العربى. فالنمط السائد فى المغرب العربى يجعل من العقل حكماً فى كل شئ، والتفكير العقلى أساساً ومنهجاً، بعكس العقلية المشرقية التى ورثت تراث ابن سينا بما ينطوى عليه من عناصر صوفية إشراقية تبتعد به عن التفكير العقلى" (١).

غير أن هؤلاء الكتاب المعاصرين فى المغرب العربى حين يطبقون منهج القطيعة ينسون (أو يتناسون) أنهم بهذا يقطعون مع التراث كله، ومع الإنجاز العربى السابق على ابن رشد، ويتناقضون مع أنفسهم من حين يدعون إلى "إحياء التراث الفلسفى العربى" فى سلسلة إصدارات تحمل هذا العنوان (٢)، ويتجاهلون قاعدة من القواعد المنهجية الأساسية وهى أن مبدأ

(١) د. محمد مهران رشوان: ابن رشد هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطى؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس سنة ١٩٩٩، مجلد ٢، ٣٦، ٣٧.

(٢) نشر مركز دراسات الوحدة العربية، وأشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، والسلسلة تحمل عنوان: سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد، صدر منها: ١- فصل المقال...، ٢- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ٣- تهافت التهافت، ٤- الضرورى فى السياسة - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ٥- الكليات فى الطب. والسؤال هو: هل ستتوقف السلسلة عند مؤلفات ابن رشد فحسب؟ أم ستتواصل الجهود لإحياء التراث الفلسفى العربى؟ وهل سيقصر التراث الفلسفى العربى على المغرب العربى فحسب؟ وهكذا يدل أن يكون إحياء التراث قوة دافعة لتأكيد الوحدة العربية، أصبح إحياء التراث مادة للخلاف وللإنقسام بين الباحثين العرب فى المشرق والمغرب!!.

القطيعة المنهجية نفسه يتأسس على مبدأ التأثير السلبي بأفكار الآخرين، فلولا أن قطع أرسطو مع أفلاطون حين رفض نظرية المثل، ما جاء أرسطو برأى جديد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن موقف هؤلاء المعاصرين لا يعد إحياءاً للتراث، بقدر ما يعد تكريسا للعداوة التي كانت "متأججة بين المشاركة والمغاربة"<sup>(١)</sup>.

٧ - وأخيراً من عوامل اختياري لموضوعي هذا أن بعض الباحثين مازالوا مختلفين حول ابن رشد، حتى نجد الباحث الواحد يغير رأيه من فترة إلى أخرى<sup>(٢)</sup>، وهذا لا يعد فدحاً، بل ربما يدل على غنى النص الرشدي نفسه الذي يحتمل وجوهاً متعددة من التفسيرات والتأويلات والقراءات الجديدة، وربما يعود أيضاً إلى ظهور بعض أعمال لابن رشد لم تكن موجودة من قبل، تؤدي إلى تكشف مواطن إبداع جديدة عنده<sup>(٣)</sup>.

ونتيجة للدوافع السابقة، أرادت الباحثة أن تشارك في بحثها هذا في تيار الفكر العربي الراهن لعلها تنال شرف الاجتهاد وثوابه.

(١) راجع: د. زكريا بشير إمام، الجدل بين ابن رشد والمتكلمين، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ٤٠٨.

(٢) لقد غيرت الدكتورة زينب محمود الخضيرى موقفها من ابن رشد، حيث كان لها موقف أول نشرته في كتابها "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، (وقد كان في الأصل أطروحتها للدكتوراة)، وموقف آخر مخالف للرأى الأول تماماً، نشرته في بحث لها بعنوان "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى"، منشور في الكتاب التذكاري بعنوان: "الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً لالاتجاه العقلي، ص ص ١٤٥-١٦١، أيضاً بحث آخر بعنوان: "ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث"، ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"، مجلد ٢، ص ٤٢٣.

(٣) كما عثر عن ذلك د. محمد المصباحي بعد ظهور تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، الذي أتاح له الفرصة ليعود إلى دراسة نظرية العقل من جديد. (راجع: د. محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص ٩).

### منهج الدراسة

أما عن منهج الدراسة فقد اتبعت المنهج التحليلي التاريخي المقارن، لتتبع الآراء وتحليلها مع مراعاة مراحل التطور الفكري عند ابن رشد، بغية تجريد العناصر المنهجية من سياقها مع مقارنة بعض آرائه بآراء السابقين له أو اللاحقين عليه.

### محتويات الدراسة

- تنقسم الدراسة إلى تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة كالتالي:
- التمهيد.
- الفصل الأول: يتناول مراحل الوعي الفلسفي عند ابن رشد وانعكاساتها على موقفه المنهجي.
- الفصل الثاني: الضروري في منهج البحث عند ابن رشد.
- الفصل الثالث: الاستدلال المنهجي في الإلهيات عند ابن رشد.
- الخاتمة.



## الفصل الأول

### مراحل الوعي الفلسفى عند ابن رشد وانعكاساتها على نظريته فى المنهج

لا يمكن الحديث عن منهج البحث عند فيلسوف ما بمعزل عن مراحل الوعي الفلسفى عند هذا الفيلسوف فى نشأته الأولى وفى تطوره واكتماله وظهوره فى نسق معرفى متكامل واضح المعالم.

ومؤلفات ابن رشد قد تعددت مجالاتها لتشمل المنطق والفقه والطب والفلسفة.... الخ، وتتوعد أشكالها ما بين مختصرات وجوامع وتلخيصات وشروح كبرى ومقالات ومؤلفات موضوعية<sup>(١)</sup>، وكل شكل من هذه الأشكال السابقة خضع لهدف معين وغاية محددة قصدها ابن رشد قصداً حتمته درجة تطور الوعي الذاتى عنده، كما اقتضته ظروف العصر فى الوقت نفسه.

وهذه المؤلفات المتنوعة تشهد على مدى تطور الوعي الفلسفى عند ابن رشد كما تشهد على تطور فلسفة المنهج وهو ما يخص بحثنا.

ومراحل تطور الوعي الفلسفى عند ابن رشد تواكب كل مرحلة منها درجة من درجات إسهامه الفعلى فى التنوير العربى، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل كما يلى:

المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشأته، وتمثلها المختصرات الأولى

---

(١) راجع: الدراسة القيمة التى قام بها جمال الدين العلوى فى كتابه: المتن الرشدى مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى ١٩٨٦. أيضاً عن الترتيب التاريخى لمؤلفات ابن رشد راجع: د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى ١٩٨٤، ج١، ص ٢٤ فما بعدها. أيضاً: ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٩٢، ص ١٢ فما بعدها.

لبعض كتب السابقين عليه، وذلك فى مجالات مختلفة.

المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعى الفلسفى ممثلة فى إعادة قراءة وشرح التراث الأرسطى وتتقسم هذه المرحلة إلى:

١ - الجوامع: (الشروح الصغرى). ٢ - التلخيصات: (الشروح الوسطى).

المرحلة الثالثة: مرحلة نقد وإعادة قراءة التراث الإسلامى وتمثله المؤلفات الموضوعية الأصيلة، (فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت).

المرحلة الرابعة: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى وبلوغه قمة النضج الرشدى فى العلم والفلسفة، وهى مرحلة الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية التى تحمل تأويلات جديدة لمواقف قديمة.

وفى كل مرحلة من المراحل السابقة يصعد الوعى الفلسفى عند ابن رشد درجة أعلى فى سُلّم أشكال الوعى التى سنشير إليها بإيجاز. وغنى عن البيان أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها غير أن الموقف المنهجى سيكون هو الحاسم الذى سيشطرها قسمين كما سنرى. وفى كل مرحلة من المراحل السابقة تظهر مؤلفات تشهد على طور المرحلة وتميزها موضوعاً وغاية ومنهجاً ونعرضها بإيجاز فيما يلى:

**المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعى ونشأته (مرحلة المختصرات):**

وهى المرحلة التى تعبر عن اهتمام ابن رشد بتاريخ الفلسفة العام، وهو الاهتمام الذى يعتبر مقدمة ضرورية لأى تطور أو إبداع فى المستقبل، من حيث لا يبدأ الإبداع من فراغ، بل "لا إبداع دون مصادر، ودون تطوير لبذور أولى، ودون تنويع على أشكال سابقة... لذلك يبدأ المبدعون بتقليد سابقهم حتى يستقلوا



بأسلوبهم، ويتميزوا بآدائهم فيما بعد<sup>(١)</sup>.

وقد كان ابن رشد في هذه الفترة تقليديا. ظهرت مؤلفاته في "مختصرات" شملت مصادر متنوعة إسلامية وغير إسلامية، ظهر فيها تأثير ابن باجة، وابن تومرت<sup>(٢)</sup>، وابن طفيل، والفارابي، والغزالي، وبطليموس وأرسطو، وكان أرسطو في هذه المرحلة ضمن المصادر المشار إليها، حيث كان المنهج في هذه المرحلة يخضع للتقليد الشائع في التفكير الإسلامي وهو البدء بكتابة "المختصرات" وهو تقليد عرفه الفكر الإسلامي بدءا من الكندي الذي كانت له مساهمات في نقل التراث الفلسفي وبخاصة اليوناني<sup>(٣)</sup>، فهو كما وصفه ديلاسي أوليري، بأنه "مؤسس المدرسة العربية الأرسطوطاليسية، وانصرف نشاطه الجدي إلى ترجمة كتب الفيلسوف، وتعريف العرب بتعاليمه تعريفا صحيحا يغنيهم عن الأفكار المبهمة المغلوطة التي جمعوها وتزيدوا فيها عند أخذها من شراح فلسفته من السريان"<sup>(٤)</sup>، وهذه المهمة التي قام بها الكندي في المشرق العربي، أراد أن يطلع بها ابن رشد في بلاد المغرب والأندلس، فكان لابد أن يستفيد من تلك البدايات العظيمة التي بدأها فلاسفة المشرق خاصة الفارابي (ت ٩٥٠م) الذي "أسس عمله على معرفة وثيقة بنصوص كتب أرسطو التي تأتت له بمجهودات الكندي"<sup>(٥)</sup>. ويعود الفضل لابن باجة (توفي عام ٥٣٣هـ-١١٣٣م) في نقل تراث الفارابي إلى أسبانيا، وكان عمله استمرارا لعمل الفارابي... وهو يتطور بشرح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو تطورا متزنا محافظا، وكتب

- (١) د. حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو العرب، طبعة أولى ١٩٨٧، ص ٥٤٨.
- (٢) راجع: بحث الدكتور حامد طاهر، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد، بحث ضمن الكتاب التذكاري: ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٣) راجع: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندي، ص ١١ فما بعدها وص ٤٣.
- (٤) ديلاسي أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة: زكي علي، ص ٢٤٢.
- (٥) المصدر السابق: ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

شروحا لطبيعيات أرسطو (الكون والفساد، والآثار العلوية)، وألف كتباً في الرياضيات، وفي النفس، وكتاباً سماه "تدبير المتوحد" انتفع به ابن رشد<sup>(١)</sup>.

وشكلت "المختصرات" التي قام بها ابن رشد البدايات الأولى لتشكيل الوعي الفلسفي عنده، وهي ليست شروحا على أرسطو، بل في تلك الفترة المبكرة من حياة ابن رشد لم يكن المعلم الأول عنده يخنف عن بطليموس أو الغزالي أو الفارابي أو غيرهم ممن جعلهم أصوله الأولى في هذه المرحلة<sup>(٢)</sup>، فلم يتمكن الإعجاب بأرسطو من عقل وقلب ابن رشد بعد. فالمختصرات الأولى أهمها: مختصر المجسطي، والمختصر في المنطق، والمختصر في النفس، ومختصر المستقصى في أصول الفقه للغزالي، وغيرها من مقالات تعبر عن كتابات فترة الشباب<sup>(٣)</sup>.

وتسود المختصرات روح واحد ومقاصد واحدة هي التعبير عن أزمة عصر ابن رشد في هذه المرحلة، حيث قصد منها إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية التي لا يجوز للإنسان بما هو إنسان أن يعرّى منها لتحقيق كماله الأول<sup>(٤)</sup>، أو أدنى درجة في الكمال الإنساني، لذلك كانت تسود مختصراته نبذة يائسة منشائمة على نحو ما جاء في "المختصر في النفس" حين عبر بقوله: "...والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعي قولاً أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء، بحسب الأمر الضروري فقط. وإن فسح الله في العمر، وجلى هذه الكُرب، فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله. لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في

- 
- (١) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية ١٩٩٧، ضمن مشروح الألف كتاب الثاني (٣٠٤)، ص ١٧١.
- (٢) د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ٢٠٤.
- (٣) أنظر: المرجع السابق صفحات: ١٤، ١٥، ومن ٢٦ حتى ٣٦، ومن ٤٩ حتى ٥٥.
- (٤) المرجع السابق، ص ٥١، ص ٢٠٥.

الكمال الإنساني وبه تحصل أول مراتب الإنسان- وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير..<sup>(١)</sup>.

والنص السابق يحمل إشارات إلى عوامل سياسية واجتماعية تنعكس بدورها على حالة الفكر الذي يعيش في ظل الفتن والاضطرابات السياسية فيعيش في ظروف "الكرب" بحسب تعبير ابن رشد، تلك الظروف التي فرضت على ابن رشد -باعتباره فيلسوفاً يعيش حالة عصره- أن يكتب بالقدر الذي يحتمله "الزمان" وهو القدر "الضروري" المختصر والمفيد لتكوين أول درجات الكمال الإنساني لا آخره، على أمل منه بأن المستقبل سيأتي بما هو "أفضل" في سلم أشكال الكمال الإنساني.

فابن رشد يفرق -في هذه المرحلة- بين "الضروري" أو المدخل وهو المختصر، وبين "طلب الأفضل" (\*) ، الذي يراه يكاد يكون ممتنعاً في تلك الفترة، فيقول في "المختصر في المنطق" - وهو باكورة أعماله على الإطلاق - "الغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبيين مراتب التصور والتصديق المستعملة في صناعة صناعة من الصنائع الخمس، أعني البرهانية والجدلية والسفسطائية والخطبية والشعرية، إذ كان هذا المقدار من هذه

(١) د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ٥٣، ص ٢٠٩.  
(\*) هناك فرق بين "الضروري" وبين "الأفضل" وهو الفرق المستمد من المصطلحات المستخدمة في علم أصول الفقه التي كان ابن رشد حريصاً على استخدامها لأنه كان يخاطب الفقهاء المعارضين للفلسفة في عصره.. ومن المعروف أن "المقاصد الضرورية" في الشريعة الإسلامية كما حددها الأصوليون خمسة مقاصد ينبغي الحفاظ عليها وهي: الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال، وقد ترتب ترتيباً آخر بحسب الأولوية فتأتي النفس (حق الحياة) ثم العقل (مناط التكليف) ثم الدين، فالعرض فالمال. وبعد "الضروريات" تأتي "الحاجيات"، "فالتحسينيات"، "فالكماليات". لذلك يستخدم ابن رشد "الضروري"، ليحمل المعنى نفسه عند الأصوليين ثم على جهة "الأفضل" وهو الذي يقابل "التحسيني"؛ كان يمارس الإنسان منذ صغره صناعة ما، ويتمرس عليها؛ من أجله ياتى عمله في هذه الصناعة أجود وأفضل.

الصناعة هو الضروري أكثر ذلك فى تعلم الصنائع التى قد كملت على نحو ما هو عليه فى زماننا هذا أكثر الصنائع كصناعة الطب وغيرها. وأما القول فى الأشياء التى منها تلتئم هذه الأقاويل وتعمل فإما أن يكون ذلك غير نافع فى تعلم الصنائع التى قد كملت، وإما إن كانت نافعة فعلى جهة الأفضل لا على جهة الضرورة. وطلب الأفضل فى زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعاً. ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد فى نفسه نشاطاً وفراغاً وأحب أن يستوفى أجزاء الصناعة<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت المختصرات تهدف "الضرورى" الذى لاغنى عنه بحسب ظروف الزمان، فهى تختلف من حيث بنائها ومقاصدها عن الجوامع والتلخيصات التى ستمثل المرحلة الثانية، فالمختصرات ليست تجريداً للأقاويل العلمية من مؤلفات أرسطو، فهى ليست شروخاً صغيراً مثل الجوامع. فالمختصر فى المنطق ليس شرحاً لمؤلفات أرسطو فى المنطق بل هو أقرب إلى أن يكون اختصاراً لمؤلفات الفارابى المنطقية منه إلى أن يكون نظراً فى أوجانون أرسطو، ومختصر البرهان كان تعليقاً على كتاب البرهان لأبى نصر الفارابى<sup>(٢)</sup>، نقد فيه ابن رشد ابن باجه وغيره، وانتصر لموقف الفارابى حيث كان ابن رشد متأثراً تأثيراً كبيراً بمنطق الفارابى<sup>(٣)</sup>، حيث مازال الوعى الفلسفى عند ابن رشد فى هذه المرحلة يستخدم الوسائط المعرفية التى تنتقل له عن وسائط أخرى بدورها أو عن الأصل فى أفضل الأحوال، ولم يبلغ تطور الوعى عند ابن رشد مرحلة العودة للأصول بعد، أعنى النظر فى أوجانون أرسطو أو النص الأصيل للمؤلفات الأرسطية.

وهكذا يمكن القول: إن المصادر أو الأصول التى ساهمت فى تشكيل الوعى الفلسفى عند ابن رشد فى هذه الفترة المبكرة مصادر متنوعة ومختلفة،

(١) د. جمال الدين العلوى: المتن الرشدى، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٥.

ومع اختلافها وتتنوعها هذا فهي كما يقول العلوى: "ليست صادرة عن إرادة الامتلاء المعرفي أو الاعتناء النظري في إطار توجه فكري معين، وإنما هو راجع إلى انعدام استراتيجية فكرية مضبوطة سوى إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية، بل إن هذا الإنقاذ نفسه لا يخضع إلى ضابط فلسفي محدد أي أنه ليس هناك ما يؤسسه فلسفياً"<sup>(١)</sup>. ومع اختلافي مع العلوى في قوله بانعدام الاستراتيجية الفكرية، وذلك لأن "إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية" يُعد في حد ذاته استراتيجية فكرية، كما أن التنوع والتعدد والاختلاف في المجال ليس دليلاً على انعدام الضابط الفلسفي خاصة ونحن نعرف أن الفيلسوف المسلم كان موسوعياً فقد كان طبيباً وفتياً ومنطقياً وموسيقياً وفيلسوفاً... الخ هكذا كان ابن رشد<sup>(\*)</sup>، ومن قبله كان الكندي والفارابي وابن سينا. وبالتالي فان انتقال ابن رشد من المنطق إلى الهيئة، ومن أصول الفقه إلى علم النفس لا يعني انعدام الخيط الرابط الذي ينتظمها في رؤية معينة صادرة عن موقف فلسفي واضح المعالم كما يرى العلوى<sup>(٢)</sup> إلا إذا كان يرى أن الخيط الرابط هو أرسطو نفسه الذي يمكن أن تتوحد على أصوله نظرية ابن رشد... غير أننا نرى أن أول درجات الكمال أو الحد الأدنى في سلم درجات الإبداع هو الانفتاح على التاريخ العام حتى لو بدت هذه المرحلة تقليدية في روحها تتبّع ثوابت تقليدية عرفها التقليد الإسلامي في مجال المنطق على يد الفارابي أو في أصول الفقه عند الغزالي، أو حضور ابن باجة في علم النفس (في مختصره للنفس).

وإذا كان مختصره للمجسطى -الذي انتصر فيه ابن رشد لكثير من آراء بطليموس الفلكي- هي الآراء التي ما كان لينتصر لها لو كان على وعي بما

(١) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدي، ص ٢٠٩.  
(٢) تميز ابن رشد عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، بأنه كان فقيهاً وشغل منصب قاضٍ إشبيلية لمدة سنتين. وقاضٍ قضاة قرطبة نحو عشر سنوات. (راجع: ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢، ص ٨).  
(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٠٩، ٢١٠.

تقتضيه أصول أرسطو في العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي<sup>(١)</sup>، فإن هذا الموقف يتناسب مع طبيعة المرحلة التي هي مرحلة النشأة والتأسيس فلم يتبلور فيها الوعي بدرجة أعلى وهو ما سينقلنا إلى المرحلة الثانية.

**المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعي الفلسفي ممثلة في إعادة شرح وتصحيح التراث الأرسطي، وتمثلها: الجوامع والتلخيصات.**

**أولاً: الجوامع (الشروح الصغرى):**

مع صعود حركة الوعي الفلسفي عند ابن رشد وتطور مسار مشروعه؛ كان لا بد أن تتغير درجة الصعود كمًّا وكيفًا، درجةً ونوعًا، غايةً ومنهجًا، لتتحد الغاية مع المنهج معلنة عن مرحلة جديدة في سلم أشكال الوعي الفلسفي عند ابن رشد، أما الدرجة فهي صعود نحو "الأفضل"، أما "النوع" فكان محددًا وواضحًا وممثلًا في أعمال أرسطو، أما عن "الهدف" فكان استخلاصًا للأقاويل العلمية من أعمال أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup>.

وكانت الجوامع<sup>(٣)</sup> هي التعبير الواضح عن هذه المرحلة، والجاوامع هي درجة من الشرح، هي الشرح الأصغر لذلك سماها ابن رشد "الجاوامع الصغار"<sup>(٤)</sup>، فلم تكن "المختصرات" في المرحلة السابقة شروخًا لمؤلفات أرسطو

(١) د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ٢١١.

(٢) راجع: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٨، المقدمة، ص ١ (ولا يعد هذا الكتاب تلخيصًا بل جامعًا على ما أثبت العلوي، المرجع السابق، ص ٥٨).

(٣) في الجوامع يتحرر ابن رشد من نصّ أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها. (د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج ١، ص ٢٤) قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (وهو من الجوامع) مقارنة بتفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج.

(٤) راجع: د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ٥٦، ٥٧.

-كما أشرنا- لذلك كانت الجوامع هي الإعلان الأول عن أرسطية ابن رشد "محددة" ومخصصة بدرجة من درجات الكمال الإنساني وهي درجة "الأفضل" حيث أراد ابن رشد أن يرتفع بالفكر العربى درجة "أفضل" من مرحلة "الضرورى" المختصر، ومن جهة أخرى فالأفضل على مستوى تاريخ الفكر الفلسفى هو أرسطو، وبالتحديد أقاويله العلمية.

فالجوامع شروح صغرى للنصوص الأرسطية بدأت بمباحث العلم الطبيعى وبخاصة الأجزاء الأربعة الأولى من الموسوعة الطبيعية لأرسطو (وتضم: جوامع السماع الطبيعى، وجوامع السماء والعالم، وجوامع الكون والفساد، وجوامع الآثار العلوية)<sup>(١)</sup>. وكذلك بعض المقالات السيكلوجية التى جمعت فى كتاب الحس والمحسوس، بالإضافة إلى واحد من هذه الجوامع يهتم بما بعد الطبيعة، أى بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن بداية الاهتمام بالفلسفة الأولى أو بما بعد الطبيعة أو الإلهيات كانت فى مرحلة الجوامع، ولم تكن فى مرحلة المختصرات. وربما هذا يرتبط بنمو الوعى عند ابن رشد نحو الأفضل.

والجوامع هى المرحلة التى نعدّها ونيفة الصلة بموضوعنا لأنها هى المرحلة الأولى والحاسمة التى يعلن فيها ابن رشد صراحة بأول اهتمام له بالناحية المنهجية فى العلم والفلسفة على حد سواء؛ حين جعل الغرض أو الغاية محددة وواضحة بهدف مميز وفريد من نوعه. ويتضح هذا الهدف والقصد فى مقدمة الجوامع الطبيعية. يقول ابن رشد: "...فإن قصدنا... أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التى تقتضى مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرف

(١) طبعت هذه الجوامع إلى جانب جوامع النفس وما بعد الطبيعة فى مجلد واحد بعنوان رسائل ابن رشد، طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ..

(٢) وهو الكتاب الذى نشره عثمان أمين، بعنوان: تلخيص ما بعد الطبيعة.

مذهبه... ولنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعي ونلخص ما في مقالة مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية....<sup>(١)</sup>.

وتقول الخاتمة: "وها هنا انقضى القول في تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربعة من كتب أرسطو بحسب ما اشترطنا. والحمد لله على ذلك كثيرا"<sup>(٢)</sup>.

والقصد واضح ومعلن عنه في بداية الأعمال، فإذا كان الاتجاه الذي ساد المرحلة السابقة (مرحلة نشأة الوعي) اعتمدت على الضروري من كتب الفكر في التاريخ القديم بعامة، ولم تخصص أرسطو بالعناية؛ فإن هذه المرحلة "تخصيص" و"تحديد"، و"اختيار" و"انتقاء" و"حذف" و"استبعاد"، إنها بالجملة "إيجاب وسلب" في آن واحد، تجريد وتلخيص لأقاويل محددة بمنهج معين، إنها أقاويل علمية برهانية معيارها الاتفاق مع المذهب الأصلي، أو أصول المذهب الأرسطي نفسه، وهي من جهة أخرى سلب أو حذف واستبعاد لكل ماهو غير برهاني، أي لكل ماهو جدلي وهو بالتحديد مذاهب كل من هم غير أرسطو من القدماء. وسبب الحذف أن أقاويلهم جدلية بمعنى أنها قليلة الإقناع وغير نافعة، ويلزم عن ذلك أن أقاويل أرسطو هي البرهان وعلمه هو البرهان، وكل ما عداه لا يمت للبرهان بصلة، هكذا اتضحت معالم المرحلة في هذا الحسم المنهجي الخالص والمحدد بالأقاويل البرهانية لأرسطو.

غير أن هناك مقدمة أخرى أو صياغة أخرى للتقديم العام في نسخة أخرى من الجوامع -نذكرها على طولها لأهميتها ولأنها تضيف أبعادا للمرحلة التي نحن بصددتها- يقول فيها ابن رشد: "قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب

(١) انظر جوامع السماع الطبيعي: طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ، ص ٣، ٢.

(٢) رسائل ابن رشد، جوامع الآثار العلوية، طبعة حيدر آباد، ص ١٠٢.



أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية الضرورية في حصول الكمال الإنسانى الذى يحصل عنها أولاً وبالذات ونحذف الآراء والأقوال التى تعد شكوكاً على أقاويله، إذ معرفة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال المقصود بالإنسان ... والشكوك تكاد أن تكون غير متناهية، وما هو غير متناه فلا تحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات. وأيضاً فإن جهة حل الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة في المعرفة التامة، وإنما ينبغي أن نعدد ذلك ما كان مشهوراً فى الزمن الحاضر، كما فعل أرسطو، لأن الحكمة في زمانه كانت لم تتم، وكان فيها آراء لأقوام مشهورين يظن بهم الحكمة. وأما [اليوم] والحكمة قد كملت، وليس في زماننا أقوام يظن بهم الحكمة، أو أن مقصودهم فيما يتكلمون فيه إعطاء أسباب الموجودات والمعرفة بها من حيث هي موجودة، فينبغي أن يكون النظر فى هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم فى التعاليم. ولهذا السبب بعينه ينبغي أن نحذف منها الأقاويل الجدلية لأنها إنما كان مضطراً إليها (يعنى أرسطو) عند الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها... فلا مدخل لها فى التعليم إلا على جهة الارتياض ويكفى فى ذلك الاختصار على مسائل محددة العدد<sup>(١)</sup>.

وقد ذكرنا هذه الديباجة رغم طولها لما لها من أهمية فى إيضاح بعض الأمور التى نوجزها فيما يلى:

١ - يتضح لنا من النص أننا أمام مرحلة حاسمة وواضحة أرادت تصحيح مسار الفكر الفلسفى فى البيئة العربية الإسلامية وذلك بتصحيح صورة العلم والفلسفة وإخراجها فى صورة علمية تسهم فى حصول درجة من الكمال الإنسانى تتناسب مع المرحلة الراهنة (عصر ابن رشد) حتى لو اضطّر الأمر لتجريد أقوال أرسطو، وتطهيرها مما علق بها من شكوك. تلك الشكوك التى كان أرسطو مضطراً إلى ذكرها فى كتبه نظراً لأنه كان

---

(١) د. جمال الدين العنوى، المتن الرشدى، ص ص ١٦١-١٦٢.

يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن تكتمل الحكمة على يديه، وبالتالي كان لابد أن يذكر تلك الأقاويل الجدلية بخاصة أنه كان في عصره أقوام مشهورون يهتمون بالفلسفة ويعملون بها.

ولما كان ابن رشد قد أراد خدمة الفكر العربي كان عليه أن يراعى الفروق بين زمان أرسطو وزمانه، ففي زمان ابن رشد هناك اختلاف في أمرين: الأمر الأول أن الحكمة اكتملت على يد أرسطو. الأمر الثاني أن في زمانه لا يوجد من هم أهل للحكمة، لأن من هم في عصره لم يبحثوا عن معرفة أسباب الموجودات من حيث هي موجودة.

٢ - اتضح لنا أن الأصل الأول لكل إبداع فلسفي ممكن في المستقبل ليس هو أرسطو، بل أقوال أرسطو البرهانية. وقد صرح ابن رشد بأنه "نقل هذا الرأي (رأى أرسطو) من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعاً وأثبتها حجة"<sup>(١)</sup>. إذن لو كان هناك رأى أكثر إقناعاً وأثبت حجة من رأى أرسطو لكان ابن رشد قد دعا إليه.

٣ - يؤكد ابن رشد -في نصه السابق- على أن امتلاك الطريقة العلمية البرهانية في التفكير كافية وكفيلة بحل الشكوك التي تطرأ على الذهن مهما كانت غير متناهية، والعكس ليس صحيحاً؛ بمعنى أن من يبدأ بالشكوك دون أن يمتلك المعرفة التامة أو الطريقة العلمية لحلها، فكأنه لم يمتلك شيئاً.

٤ - يشير النص إلى نقطة جديرة بالاهتمام وهي أنه إذا كان ولا بد من الوقوف عند بعض الشكوك فلنكن هي الشكوك المشهورة "في الزمن الحاضر" كما يقول ابن رشد، أي في عصره وزمانه هو، كأنه يقول ينبغي أن نقف عند شكوكنا نحن التي يملئها علينا عصرنا نحن، وليست شكوك القدماء (أرسطو) وابن رشد في ذلك يتفق مع ما ذهب إليه جون ديوى (في القرن العشرين) حين رأى الأخير أنه لا ينبغي علينا أن نقلد أرسطو، بل ينبغي

(١) د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ١٦٢.

علينا أن نفعل لعصرنا كما فعل أرسطو لعصره<sup>(١)</sup>. هذا ما أكد عليه ابن رشد تماما في النص السابق. وهو ما سينعكس عليه فيما بعد، بعد امتلاك المعرفة التامة التي سيظهر صداها بوضوح على حله للشكوك المثارة في زمانه، وهي قضايا الفكر الإسلامى التى أثارها وحلّها فى مؤلفاته الأصيلة الموضوعية وبخاصة الثلاثية الشهيرة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت.

٥ - يبدو لى أيضا أن ابن رشد حين أراد تجاوز الأقاويل الجدلية (التي مرّ بها أرسطو نفسه حين كان يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إليها) كأنه أراد أن يقفز بالفكر العربى فوق المرحلة الجدلية وصولاً إلى مرحلة البرهان لأنه لم يعد أمامنا وقت حتى نلحق بالركب، وهو ما نسميه فى أيامنا "حرق المراحل"، أراد أن يحرق المرحلة الجدلية لاتقاز ما يمكن انقاده لكى لا يغرق الفكر العربى فى تلك الأمور الجدلية، وإذا كان ولا بد من الوقوف على بعض المسائل الجدلية المحدودة العدد فإن ذلك يكون على سبيل تدريب الذهن وتنشيطه أى على جهة الارتياض على حد تعبير ابن رشد.

٦ - والناحية المنهجية الأساسية التى تهتم بحثنا هى الإشارة الحاسمة الواضحة -فى النص السابق- التى تؤكد أن المعرفة العلمية هى النظر فى العلوم الطبيعية على جهة النظر فى التعاليم، وهو أيضا ما قصده فى جوامع ما بعد الطبيعة حين قصد الهدف نفسه فى قوله: "قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعية فى علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) انظر جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٠.

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين، المقدمة، ص ١. وطبعة حيدر آباد ص ٢

والإشارة هنا إلى الكتب المتقدمة، التي هي الجوامع الطبيعية، فالقصد واحد في الجوامع الطبيعية وجوامع ما بعد الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك فإنه ينبغي النظر في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة ما يتم في علوم التعاليم، أي وجوب إخراج هذين العلمين (الطبيعي وما بعد الطبيعي) إخراجاً برهانياً، وبالتالي أصبحنا -مع ابن رشد- وجهاً لوجه أمام مسألة منهجية صريحة وواضحة وهي أن العلوم بجميع فروعها الرئيسية (طبيعية ورياضيات وما بعد الطبيعة) أصبحت جميعها تتمحور حول منهج واحد، أو يحكمها منهج واحد هو المنهج البرهاني. وظهر أن الفلسفة أصبحت -مع ابن رشد- "منهجاً" قبل أن تكون "مذهباً". منهج يحل المشكلات والشكوك غير المتناهية التي يفرضها العصر -على نحو ما أشار في ديباجة جوامع الطبيعيات- والمشكلات "والشكوك تكاد أن تكون غير متناهية، وما هو غير متناه فلا تحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات"<sup>(١)</sup> إنما الذي يحاط به هو الطريقة العلمية، أو المنهج البرهاني القادر على حل الشكوك والمشكلات.

والسؤال الواجب طرحه الآن هو: كيف سينعكس هذا الموقف المنهجي على المرحلة القادمة؟ وهل سيظل ابن رشد ثابتاً على موقفه هذا أم لا؟  
ثانياً: التلخيصات (الشروح الوسطى)<sup>(٢)</sup>:

تعد هذه الأعمال استمراراً لتطور الوعي الرشدي في قراءاته للتراث الفلسفي وبخاصة عند أرسطو، ليستمر مشروعه في حركة دائبة تسير في سُلَم

(١) د. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص ١٦٢.

(٢) راجع: قائمة التلخيصات: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج ١، ص ٢٥. والتلخيصات يلخص فيها ابن رشد -بتوسع أحياناً- كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: "قال" ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة لأرسطو، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلا من أمثلة أرسطو. (د. بدوي، المصدر السابق، ص ٢٤).

ارتقائى ينتقل من "الضرورى" إلى "الأفضل" إلى ما هو "أفضل"... قاصداً الكمال فى الفكر العربى، لذا كان لابد أن يبدأ السير الصحيح بما عُرف عنه أنه وصل إلى نقطة الكمال فى عصره لكى تستمر المسيرة نحو ما هو أكمل.

ومن أهم الأسباب التى أفصح عنها ابن رشد، والتى أدت إلى النقلة النوعية فى مرحلة "الجوامع"، هو تأييده لمذهب أرسطو بالذات باعتباره أشد المذاهب "إقناعاً وأثبتها حجة"<sup>(١)</sup> فى مقابل "مذاهب غيره من القدماء إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة"<sup>(٢)</sup>. وغنى عن البيان أنه بدأ ينظر للمذهب الأرسطى لا باعتباره مذهباً بل باعتباره منهجاً. بدليل أن اختياره لم يقع على أى مذهب كائناً ما كان؛ بل الاختيار وقع على أكثرها إقناعاً وأثبتها حجة. وهو الأمر الأساسى الذى جعل ابن رشد ينتصر لأرسطو، فضلاً عن أن "كثيراً من الناس يتعاطون الردّ على مذهب أرسطو من غير أن يققوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سبباً لخباء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده"<sup>(٣)</sup>. الأمر الذى يعنى أن الحكم على المذهب وإظهار ما به من حق أو باطل -سواء لمن يكتب عن المذهب، أو يدافع عنه- لا يأتى إلا بعد الوقوف على حقيقة المذهب.

وتأتى التلخيصات فى فترة تالية للجوامع لتعلن عن مستوى آخر من قراءة ابن رشد لأرسطو، وعن نقلة نوعية أخرى فى فكر ابن رشد، فإن كان لا يزال فى الجوامع يعتمد على وجود وسائل متعددة استعان بها فى فهم معانى النص الأرسطى<sup>(٤)</sup>، فإنه فى "التلخيصات" يعلن بشكل لا نظير له فى تاريخ الفلسفة عن إعجابه الكبير بأرسطو أين منه تقدير فقهاء عصره للإمام مالك،

(١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعى، طبعة حيدر آباد، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٢ فما بعدها.

ونسبته إلى العصمة أو إلى ماهو قريب منها<sup>(١)</sup> فيقول: "...فما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية حتى كأنه الذى أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى<sup>(٢)</sup> فى النوع الإنسانى محسوسا ومشارا إليه، فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلهى<sup>(٣)</sup>".

ولكن لا ينبغي تفسير هذا الإعجاب بأرسطو بعيدا عن إبداع ابن رشد نفسه المتمثل أولاً فى فهمه العميق لأرسطو، وثانياً فى تجاوزه لأرسطو، وثالثاً فى الهدف التنويرى الذى قصده ابن رشد منذ البداية.

وتظهر مظاهر إبداع ابن رشد فى التلخيصات حين يعبر عن المعنى المشار إليه أعلاه، فيتحرر من نصوص أرسطو ليذكر أشياء أغفلها أرسطو، أو ليقول لنا قولاً خاصاً به، أو يتفق مع شراح أرسطو السابقين أو مفسريه، أو يختلف معهم ويفند آراءهم ويصحح موقف أرسطو طبقاً لأصول المذهب

(١) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٧.

(٢) مسألة تحقيق الكمال الأقصى فى النوع الإنسانى مسألة تستحق النقاش لأنها تتعارض مع طبيعة الفلسفة من حيث إنها نشاط مستمر لا يتوقف عند حد معين أبداً. كما يتعارض أيضاً مع طبيعة المعرفة وعلى الأخص حدودها. ففى الفلسفة كما أنه لا يوجد جهل مطلق، فلا يوجد أيضاً كمال مطلق وتتعارض أيضاً مع تاريخ الفكر الفلسفى الذى يتجاوز فيه كل فيلسوف فيلسوفاً آخر كان سابقاً عليه، فقد تجاوز الفكر الفلسفى الحديث أرسطو بكثير، حيث كان أرسطو حلقة فى سلسلة المبدعين فى الفكر الفلسفى، أو علامة بارزة على طريق الوعى الإنسانى العالمى المستمر، وابن رشد كذلك قد تجاوز أرسطو فى كثير من المشكلات الخاصة بعصره، كما كان أيضاً حلقة فى سلسلة المبدعين. غير أننا من الممكن أن نقبل هذا التعبير من ابن رشد لو كان يقصد به "الكمال الأقصى" حتى عصره؛ ويبدو بالفعل أنه قصد هذا المعنى على نحو ما سنبيين ذلك لأن لكل عصر كمالاً أقصى لكنه ليس الكمال الأقصى على الإطلاق، لأن مثل هذا الكمال المطلق لا يوجد فى العلم والفلسفة، فلا تصل الفلسفة إلى الكمال المطلق كما يؤكد ذلك كولنجوود فى كتابه: "مقال عن المنهج الفلسفى". (راجع: الترجمة العربية د. فاطمة إسماعيل: المجلس الأعلى للثقافة، الفصل الثالث، والفصل التاسع).

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمه وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ص ١٧٠-١٧١.

الأرسطى<sup>(١)</sup>. فنجده يقول على سبيل المثال: "وأحسب أن هذا المقصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر، فإنه لم تصل إلينا أقواله في هذه الأشياء... وأما ثامسطيوس فإننا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على قدماء المشائين، وكذلك يشبه أن يكون هذا المعنى ذهب على أبي نصر، وذلك بيّن في شرحه لهذا الموضوع"<sup>(٢)</sup>.

ومع نمو الوعي عند ابن رشد تعرضت بعض تلخيصاته لأكثر من قراءة أو تصحيح وإضافة وتأويل جديد، ويظهر ذلك بوضوح بخاصة في تلخيصه لكتاب القياس<sup>(٣)</sup>، وكذلك في تلخيصه لكتاب البرهان<sup>(٤)</sup> وذلك مقارنة بتلخيصه لكتاب المقولات والعبارة. فيقول في تلخيصه للقياس: "...ونحن في تلخيصنا هذه المواضيع قديماً أجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله في بادى الرأي - وهو الذى فهمه المفسرون- لنجد بذلك سبيلاً إلى حل الشكوك الواردة فيه إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه

(١) نكتفى بذكر بعض صفحات من تلخيص القياس هي: ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ٩٩، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٥، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٩، ١٧٠. وسنعرض لبعضها في موضع آخر من الدراسة.

(٢) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٣) هذا التلخيص له صياغتان مختلفتان، صياغة أولى، وصياغة ثانية تحمل إضافات وتعديلات قد ترجع إلى مرحلة الشروح الكبرى أى إلى ما بعد سنة ٥٧٨هـ. ورغم ذلك لم تكن تلك الإضافات شاملة للمواضع التى أعاد ابن رشد النظر فيها، لأن هناك مقالات استدراكية متعددة حاول ابن رشد فيها تجاوز ما أثبتته في التلخيص من آراء أو تأويلات خاطئة. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدي، ص ٦٥).

(٤) كتاب البرهان بالذات مرّ عند ابن رشد بثلاث أطوار: مختصر البرهان: كان تعليقا على كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي، تلخيص البرهان: قراءة أولى لنص كتاب أرسطو في البرهان يصح اعتباره الشرح الأول أو المناسبة الأولى لتأويل مؤلفات أرسطو. والشرح الكبير للبرهان: جود فيه ابن رشد، فضلاً عن أن ابن رشد وضع مقالات استدراكية أخرى قبل الشرح وبعده. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدي، ص ٧٢). وقد قام د. بدوى بتحقيق شرح البرهان وتلخيص البرهان، طبعة أولى، الكويت، ١٩٨٤.

شك فليفعّل" (١).

ويبدو من النص السابق أن هذا التلخيص قراءة ثانية، لما قد تناوله من قبل مستخدماً أسلوباً بادي الرأي (الحس المشترك) كأسلوب لحل الشكوك في تلك القراءة القديمة، أما هذه القراءة الجديدة فهي تتميز بأن العبارة فيها تجرى مجرى البرهان الذي لا يتطرق إليه شك.

غير أن ابن رشد لم يزل غير راض عن هذا التلخيص ويأمل أن يأتي المستقبل بأفضل منه ويبدو هذا المعنى إشارة إلى ما سيقوم به من شرح كبير للقياس، فيقول: "وإن أمهل الله في العمر فستشرح هذا الموضوع من كلامه على اللفظ (يقصد كلام أرسطو) فإن هذا الموضوع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يُشرح شرحاً تاماً" (٢).

وهكذا لم يكن ابن رشد أبداً راضياً عن أعماله، وهذا طبع الفلاسفة. فالفلسفة لا تقنع أبداً راضية عما وصلت إليه، فهي دائماً في نشاط مستمر، تسعى لما هو أفضل (٣). وعلى ذلك كان هناك من التلخيصات ما يُعد امتداداً للجوامع، وهناك ما حقق قطيعة مع تأويلات الجوامع، حيث تطورت آراء ابن رشد واختلفت بعض مواقفه عن ذي قبل.

وتمتد فترة التلخيصات في المدة التي تقع بين سنتي ٥٦٠هـ، و ٥٧١هـ (٤) وبدأ ابن رشد بتلخيص منطق أرسطو، وعلى ما يبدو أن تلاخيصه المنطقية قد جمعت في مجلد واحد قدم لها بمقدمة واحدة في بداية كتاب "المقولات"

(١) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) راجع: كولنجوود، مقال عن المنهج الفلسفي، ترجمة ودراسة د. فاطمة إسماعيل،

مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٤٧.

(٤) راجع: د. جمال الدين العلوي، امتن الرشدي، ص ٦٨.



(٥٦٠هـ/١١٦٤م تقريباً) ثم تلتها باقى تلاخيصه المنطقية ممثلة فى<sup>(١)</sup>: تلخيص العبارة (٥٦١هـ/١١٦٥م تقريباً)، تلخيص القياس (٥٦٢هـ/١١٦٦م تقريباً)، تلخيص الجدل (٥٦٣هـ/١١٦٨م)، تلخيص البرهان (٥٦٥هـ/١١٧٠م تقريباً) ثم أعقبها بتلخيص كتب الطبيعيات: تلخيص السماع الطبيعى (٥٦٥هـ/١١٧٠م)، تلخيص السماء والعالم (٥٦٦هـ/١١٧١م)، تلخيص الكون والفساد (٥٦٧هـ/١١٧٢م)، تلخيص الآثار العلوية (٥٦٨هـ/١١٧٣م)، تلخيص كتاب النفس (٥٦٩هـ/١١٧٤م)، وهو الجزء الأخير من طبيعيات أرسطو، وبعد أن انتهى من هذه التلخيصات، شرع ابن رشد من جديد فى النظر إلى الأجزاء المتبقية من منطق أرسطو (وطبيعياته أيضاً) فكان تلخيص السفسطة (٥٦٩هـ/١١٧٤م)<sup>(٢)</sup>، وتلخيص الخطابة (٥٧٠-٥٧١هـ/١١٧٥-١١٧٦م)، وتلخيص الشعر (٥٧١هـ/١١٧٦م).

وتعد التلخيصات علامة مميزة على نمو وتطور الوعى الفلسفى عند ابن رشد خاصة ما يتعلق بالتراث الأرسطى نفسه الذى سيتخذ معياراً لقياس صحة ما عده من أقوال غيره، ومعياراً للتقدم الفكرى المعاصر فى الوقت نفسه. وكما

(١) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٦١-٩٠، وقد توفرت بعض هذه المصادر بتحقيق دقيق أنجزه د. محمود قاسم (وتلاميذه) بمراجعة ونشر د. تشارلس بترورث ود. هريدى. إلى جانب ما نشره د. محمد سليم سالم لبعض هذه التلاخيص. وقد تم حديثاً تحقيق لتلخيص كتاب النفس حقه وعلق عليه الفردل. عبرى، مراجعة د. محسن مهدى، تصدير د. إبراهيم مذكور، القاهرة ١٩٩٤. ولم يكن ما نشره د. الأهوانى تحت عنوان: "تلخيص كتاب النفس" تلخيصاً، بل كان هو المختصر. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٨٦).

(٢) يبدو أن الذى أخر ابن رشد فى تلخيصه لكتاب السفسطة يعود إلى ما ذكره فى نهاية تلخيصه من أن الكتاب معتاص جداً، وقد أرجع ذلك ربما لسوء الترجمة، أو لأن أرسطو قصد ذلك فيه، فضلاً عن أن ابن رشد لم يجد شرحاً لأحد من المفسرين قبله على هذا الكتاب، لا يوجد له شرحاً لا على اللفظ، ولا على المعنى، إلا ما ذكره ابن سينا فى الشفاء، غير أن الذى وصل إلى ابن رشد -كما يقول: "هو فى غاية الاختلال" فضلاً عن أن أرسطو "عويص العبارة". راجع: ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٧٧.

رأينا لم تقتصر التلاخيص على المنطق الأرسطي فحسب، بل كان هناك أيضا تلاخيص طبيعية أنجزها فى النص الأخير من هذه المرحلة ليأتى بعدها فى النهاية تلخيص ما بعد الطبيعة<sup>(١)</sup>.

وأهم ما يميز التلخيصات المنطقية الأولى هو خروجها على مصادر الجوامع وظهر فيها استغناء ابن رشد عن الوسائط والمصادر التى اعتمد عليها فى الجوامع، بل ظهرت النزعة النقدية واضحة لهذه المصادر نفسها ممثلة فى نقده الواضح للسابقين عليه.

وتعد التلخيصات مراجعة شاملة للموسوعة الأرسطية بهدف تصحيح ما داخلها من تحريف، وإزالة ما اعتراها من لبس وغموض عن قناعة تامة بأنها هى الفلسفة الحقة، لأن "كلام أرسطو هو الحق فى نفسه"<sup>(٢)</sup>. فكان الهدف تقديم صورة دقيقة لفكر أرسطو باعتبار أن فكره قد كمل وتم<sup>(٣)</sup>، ويبدو -ضمننا وتصريحا- بأن الصورة التى قدمها الفكر العربى السابق (ممثلاً فى أهم قطبين الفارابى وابن سينا) لم تكن صورة واضحة أو صحيحة بحسب مقاصد أرسطو فى مذهبه. لذلك تحدد هدف التلخيصات فى مقدمة تلخيص المقولات حين يقول ابن رشد: "الغرض فى هذا القول تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا، وذلك على عادتنا فى سائر كتبه. ولنبدأ بأول كتاب من كتبه فى هذه الصناعة، وهو كتاب المقولات"<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يظهر فى النص السابق أن الهدف تلخيص المعانى التى تضمنتها

(١) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الإرشدى، ص ٢٢٩.

(٢) تلخيص القياس، تحقيق د. محمود قاسم، ص ١١٥.

(٣) يقول ابن رشد: "فانظروا كيف حال من يأتى بعد هذا الرجل فى فهم ما قد كمل وتم، فضلا عن أن يظن بأحد أنه يزيد عليه أو يتم شينا نقصه" (راجع: تلخيص السفسطة. نشره د. محمد سليم سالم، ص ١٧٨).

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات. تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بتروورث ود. هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٧٥.

كتب أرسطو، ولم يعد الهدف تجريداً للأقوال العلمية البرهانية فحسب كما كان الأمر في الجوامع، حيث يغلب على الظن أن نجاح ابن رشد في أداء هذه المهمة جاء نتيجة للمقدمات السياسية الخارجية(\*) التي أدت بدورها إلى نتائج فلسفية عظيمة القدر، لتؤكد أن الفلسفة بطبيعتها حرة وتحتاج أكثر ما تحتاج إلى جو من الحرية وحصانة سياسية تحقق لها الأمن والأمان.

### المرحلة الثالثة: مرحلة نقد وإعادة قراءة التراث الثقافي الإسلامي وتصحيح الموقف العربي المعاصر له.

تعتبر هذه المرحلة عن اهتمام ابن رشد المباشر بمشكلات الفكر العربي الإسلامي قديمه وواقعه الراهن في عصره. وهي الخطوة الضرورية اللازمة والتي كان ينبغي على ابن رشد أن يتجه فيها إلى الواقع ليطبق منهجه الذي دعا إليه من قبل وهو المنهج البرهاني، بعد أن وجد الآلة التي تصح بها التذكية، فبعد إخراج العلم والفلسفة إخراجاً برهانياً، كان لا بد أن تظهر المؤلفات الأصيلة

(\*) ما نقصده هنا هو مغزى القصة المعروفة لدى دارسي فلسفة ابن رشد، وهي قصة تكليف الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن في عام (٥٤٨هـ/١١٥٣م) لابن رشد بشرح وتفسير كتب أرسطو بعبارة واضحة وما عُرف عن وضع الفلاسفة في ظل حكم دولة الموحدين حيث لقي الفلاسفة حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين (٥٤٢-٦٦٧هـ) واستقر الموقف منذ أوائل هذا العصر على أن الفلاسفة أحرار حرية مطلقة في عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم في الخارج بين الناس، ونظر إلى الفلسفة باعتبارها حقاً باطناً مقصوراً على الخاصة... وكان أول من حظى بمكانته في بلاط الموحدين ابن طفيل (المتوفى عام ٥٨١هـ/١١٨٥م) الذي قدم ابن رشد للخليفة وكان ما كان من أمر التكليف المشار إليه. (راجع: ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية، ١٩٩٧، ص ١٧٤ فما بعدها. راجع أيضاً: إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٣، حيث يذكر بأسهاب حياة ابن رشد ويورد المصادر القديمة ولا حاجة بنا لذكرها، وكذلك راجع: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ١٩ فما بعدها، أيضاً: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٤، ص ٣٩ فما بعدها.

الموضوعة أصلاً لحل مشكلات الواقع العربى. ويبقى السؤال: هل سيحلها ابن رشد حلاً برهانياً كما كان يدعو فى المرحلة السابقة أم لا؟ ونؤجل الجواب إلى موضع آخر من البحث.

ومن المؤلفات الأصيلة<sup>(١)</sup> والتي تهمننا فى موضوعنا الثلاثية الشهيرة:

- ١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال (٥٧٤هـ/١١٧٨م).
- ٢ - الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (٥٧٥هـ/١١٧٩م).
- ٣ - تهافت التهافت (٥٧٦-٥٧٧هـ/١١٨٠-١١٨١م).

ولقد أثرت الحديث عن هذه المؤلفات الأصيلة بعد الجوامع والتلخيصات لأنها بالفعل تأتى لاحقة لهما زمنياً. فقد كانت فترة التلخيصات تقع بين سنتي ٥٦٠هـ، و٥٧١هـ. ومن جهة أخرى أردنا أن نتعرف على الموقف المنهجى فى هذه المؤلفات. فإذا كانت مقاصد المشروع الفلسفى الرشدى فى المرحلة السابقة هى الدعوة إلى التفكير البرهانى والعودة إلى الأصول الأرسطية باعتبارها الصورة الفلسفية الكاملة، أو درجة الكمال الإنسانى الأقصى؛ أردنا أن نعرف هل تنتمى هذه المرحلة إلى روح المرحلة السابقة من حيث المقاصد أم تختلف عنها؟

من المسلم به أن ابن رشد يتجه وجهة جديدة تختلف عن المرحلة السابقة على الأقل من حيث "الموضوع"، لكن ماذا عز، "المنهج" الذى دعا ابن رشد إلى استخدامه فى هذه الفترة؟ سنحاول الوقوف على مقاصد هذه المرحلة دون الدخول فى تفاصيل هذا "المنهج" لأننا بصدد الحديث عن مراحل التطور فحسب. وسنرجى الحديث عن المنهج فى موضع آخر من الدراسة.

(١) هناك مؤلفات أخرى أصيلة هى: الكليات فى الطب، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد فى أصول الفقه، وصميمة فى النعم الإلهى وغيرها.

١ - مقاصد فصل المقال (٥٧٤هـ / ١١٧٨م):

هل قصد ابن رشد حقاً في كتابه "فصل المقال..." التوفيق بين الحكمة والشرعية على نحو ما فعل الفلاسفة المسلمون قبله؟ أم أنه قصد شيئاً آخر؟ لقد اعتاد ابن رشد أن يفصح في بداية مؤلفاته عن أغراضه ومقاصده من وضع مؤلفاته، وهي نقطة منهجية جديرة بالاعتبار، فيصرح في مقدمة "فصل المقال..." بقوله: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ فنقول:..."<sup>(١)</sup>.

وكما هو واضح من النص السابق أن الغرض غرض منهجي بالدرجة الأولى، ويتحدد فيه "نوع" الفحص المنهجي بأنه "على جهة النظر الشرعي". والإشكالية المطروحة خاصة "بالفلسفة وعلوم المنطق". المشكلة إذن هي تبرير النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، بل تبرير وجودهما في البيئة العربية، فكان لا بد أن ينبع التبرير من قلب الشريعة نفسها، وبطريقة شرعية، لأن الثقافة الإسلامية هي ثقافة دينية الأصل.

إذن ليست المشكلة الأساسية هي مشكلة العلاقة بين الشريعة والحكمة، بقدر ما هي مشكلة تبرير النظر في الفلسفة وعلوم المنطق تبريراً شرعياً. و"التبرير" في حد ذاته يقتضي منهجاً للتبرير، وأول مبادئ هذا المنهج هو أن نخاطب القوم الراضين للنظر في الفلسفة وعلوم المنطق بلغتهم، إنهم بعض رجال الدين والفقهاء الداعين إلى رفض الفلسفة وعلوم المنطق ومن ورائهم العامة التابعين.

---

(١) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين ر. سحتمع) حققه مركز دراسات الوحدة العربية، مع مقدمة تحليلية د. محمد عابد الجابري. ط ١، بيروت ١٩٩٧، ص ٥٨.

والمشكلة لم تكن جديدة<sup>(١)</sup> (إنها قديمة حادثة حدوثا مستمرا حتى يومنا هذا) إنما الجديد فيها هو منهج ابن رشد فى تناولها، وابن رشد يتميز عن سابقيه من علماء الكلام والفلسفة المسلمين بميزتين:

الأولى: إنه الفقيه العالم ابن الفقهاء أباً عن جد، قاضى القضاة<sup>(٢)</sup> مالك ناصية الخطاب الفقهى، الخبير بمنطق الفقهاء وبالمنهج فى أصول الفقه.

الثانية: إنه الفيلسوف الذى يمتلك الميراث الفلسفى والمنطقى العربى كله، وهو الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو نموذج الكمال الإنسانى فى عصره.

كيف ينعكس هذا على "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" أعنى ماذا ينتج عن هذه الخبرة المعرفية الشاملة فى حل مشكلات الفكر فى العالم العربى فى ظل أوضاع اجتماعية متردية رافضة لوجود الفلسفة وعلوم المنطق؟

كان لابد أن يقول قاضى القضاة كلمته، وبدأت الكلمة بصياغة المشكلة فى صورة يفهمها الرافضون فى عصره؛ خصوم الفلسفة؛ أصحاب المشكلة الحقيقيون. طرح ابن رشد المشكلة فى صورة فتوى شرعية لتعلن أن الخصومة واقعة من الفقهاء ومن ثم فالخطاب لابد أن يكون بلغتهم عملاً بقول على رضى الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون. فبدأ القاضى يدافع عن حق الفلسفة والمنطق فى الوجود مستخدماً مصطلحات يعرفها الأصوليون جيداً. فتوشحت الفلسفة (فى دفاعها عن نفسها) بوشاح الفقه ولبست الفلسفة ثوباً ظاهرياً أسماه ابن رشد الفحص "على جهة النظر الشرعى" ليكون الخطاب الرشدى ظاهراً فقهياً، وباطناً منطقياً وفلسفياً.

- 
- (١) راجع: د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية (٧)، طبعة أولى، ١٩٩٣، ص ٢٥٤ فما بعدها. أيضاً: د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١١٦.
- (٢) راجع: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٤، ص ٤٢ فما بعدها.

والخلاصة إنه إذا كان علم الكلام "القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة"<sup>(١)</sup>، أو "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات"<sup>(٢)</sup>. فإننا يمكن صياغة مقاصد "فصل المقال..." كما يلي:

- فصل المقال القصد فيه تأييد الحكمة بالشرع، أعنى الحجاج عن الفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة النقلية والرد على المعارضين الرافضين للنظر فيهما، وأن تكون الحكمة مما وردت في أصولها عند أرسطو، ولو فات أحد هذين الشرطين لفاته القصد من فصل المقال.

- فصل المقال هو تأييد للفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة الشرعية وليس فصل الحكمة عن الشريعة، هو كتاب وضع أساساً للرد على كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة. ويبقى السؤال هو: كيف يكون الفحص "على جهة النظر الشرعي" بطريقة البرهان العقلي الذي دعا إليه ابن رشد في المرحلة السابقة. أي كيف يبرر مشروعية الفلسفة ويجعلها واجبا شرعيا بمنهج برهاني ومصطلحات أصولية؟

٢ - كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وتعريف ما وقع منها بحسب التأويل والشبه المزيفة والبدع المضلة (٥٧٥هـ/١١٧٩م).

وهو كتاب يحمل عنوانه إشارات واضحة وصريحة إلى موضوعه والغاية منه. فالموضوع خاص بعقائد الملة، وما وقع فيها من تحريفات وتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان. إذن هو كتاب وضع للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتصحيح ما جاء به المتكلمون من بدع وتأويلات باطلة. ولن يتم التصحيح إلا بالكشف عن مناهجهم، وهذا الكشف المنهجي هو أول خطوة نقدية يعقبها خطوة

(١) طاشي كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، ١٩٦٨، ج٢، ص ١٥٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ص ٤٥٨.

بنائية هي التصحيح ذاته. ولن تتم الخطوة البنائية إلا بالارتكاز على ما يمثل أساس البناء، أعنى أساس النظر الصحيح للعقيدة. ولن يخرج الأساس عن ضرورة التزام الأصول الشرعية.

وفى الدعاء الذى افتتح به ابن رشد كتابه - قبل ذكر المقدمة<sup>(١)</sup> - إشارات واضحة إلى فئة من الناس اختصهم الله بحكمته هم الحكماء (=الفلاسفة) الذين "وفقههم الله لفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه" هي صفات لهؤلاء الحكماء.. إذن ما دورهم هنا؟ أى ما المطلوب منهم وهم الذين وصفهم ابن رشد بكل هذه الصفات؟ المطلوب هو أن يكشفوا عن "زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته".

ويصرح ابن رشد فى مقدمة "الكشف عن مناهج الأدلة" أنه كتاب جاء ليكمل "فصل المقال" بعدما أثبت فى فصل المقال "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها"<sup>(٢)</sup>. فإذا كان فصل المقال موجه إلى كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشرعية، فإن "الكشف عن مناهج الأدلة" موجه إلى كل من يعتقد أن الشريعة مخالفة للحكمة، الأول يدافع عن الفلسفة ويبرر مشروعيتها، والثانى يدافع عن الشريعة ويبرر معقوليتها. وهو دور لا يقوم به ولا يقدر عليه إلا الفيلسوف المسلم المحصن بالحكمة والشرعية معاً. الذى يعرف تماماً أصول الحكمة وأصول الشريعة معاً. لذلك كان المبدأ المنهجى واحداً فى الكتابين وهو ضرورة الالتزام بالأصول الثابتة فى كل مجال، فالأصل الأول فى الفلسفة الحقة هو التزام "أكثر الأقوال اقناعاً وأثبتها حجة" أى أقوال أرسطو وبالأحرى منطقته. والأصل الأول فى الشريعة (الدين) التزام "مقصد الشريعة" و"مقصد الشارع" صلى الله

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة... مع مدخل ومقدمة تحليلية

للدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٢)،

مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص ٩٩.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.



عليه وسلم ومقصد "شرع".

وإذا كان الهدف منهجى وهو واضح وصريح من عنوان الكتاب وهو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة..." فهل سيكون كشف ابن رشد عن مناهج المتكلمين بطريقة برهانية أم بطريقة كلامية؟ هذا ما سنوضحه بعد قليل.

### ٣ - تهافت التهافت (٥٧٦-٥٧٧هـ / ١١٨٠-١١٨١م):

من المعروف لدارس الفلسفة أن كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد كان ردًا على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي.. فكان هذا بحق -فيما أرى- أعظم حوار فلسفى فى تاريخ الفكر العربى. وما يعيننا هنا -فى هذه المرحلة- ماذا قصد الغزالي أن يقوله للفلاسفة؟ وكيف كان رد ابن رشد عليه؟

لقد أثار الغزالي مشكلة منهجية غاية فى الخطورة والأهمية وهى تتعلق بالمنهج فى الإلهيات وقد عبّر عنها بقوله: "نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن "الكلام" كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "مدارك العقول". فإذا سمع المتكلم المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة. ونحن لدفع هذا الخيال واستنصال هذه الحيلة فى الإضلال، نرى أن نفرد القول فى "مدارك العقول" فى هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردنا عبارات المنطقيين، ونصيها فى قوالهم، ونقتفى آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم - أعنى بعباراتهم فى المنطق - ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى "إيساغوجى" وقاطيغورياس" التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء

بشيء منه في علومهم الإلهية<sup>(١)</sup>.

وكما هو واضح من النص أن الغزالي استخدم المبدأ المنهجي الذي استخدمه ابن رشد -فيما بعد- وهو مناظرة الخصم بلغته وبمنطق مذهبه. فإذا كان ابن رشد فعل ذلك في "فصل المقال" عندما خاطب الفقهاء بلغتهم، فقد فعله الغزالي من قبله عندما خاطب الفلاسفة بلغتهم طبقاً لما شرطوه في كتب المنطق وطبقاً لأصولهم<sup>(٢)</sup>.

وما يعنينا الآن حجم المشكلة المنهجية التي أثارها الغزالي وأهميتها وخطورتها، وكيف كانت هذه المشكلة هي أهم المشاكل في الفكر الغربي الحديث حينما تحول البحث في الوجود إلى البحث في المعرفة ومصادرها، ومجالاتها، وحدودها... إلخ<sup>(٣)</sup>.

وبعيداً عن مسألة تكفير الفلاسفة أو تبديعهم... إلخ فإن القضية المثارة تستحق التقدير والاهتمام والسؤال عن مدى قدرة إقامة البرهان العقلي على مسائل الإلهيات؟ لقد أراد الغزالي أن يقول للفلاسفة ما يلي:

- إن "المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات"<sup>(٤)</sup> ولا يوجد

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب رقم (١٥)، ط٧، بدون تاريخ، ص ٨٥.

(٢) كثيراً ما كان الغزالي يستخدم عبارات من مثل "...لا يستحيل هذا على أصلكم"، المصدر السابق ص ١٠٠، "وهو على خلاف أصلكم.... نفرض على أصلكم:::" ص ١٠٥ من المصدر السابق.

(٣) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام: الميثافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص ١٢٨.

(٤) الغزالي: تهافت الفلسفة، ص ٨٧. ويؤكد الغزالي هذا الرأي من قبل في كتابه "مقاصد الفلاسفة" حيث يقول: "وأما المنطقيات: فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار" مقاصد الفلاسفة طبع على نفقة محي الدين الكردي، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، ط٢، ١٩٣٦، ص ٣.

خلاف على ذلك، بل نقد دافع الغزالي دافعاً شديداً عن علوم المنطق، وألبسه ثوباً إسلامياً<sup>(١)</sup> ورضع أسناء جديدة له<sup>(٢)</sup> لما رآه من أهمية خاصة فهو منهج يحتاج إليه المتكلمون والأصوليون والفلاسفة على السواء... وكذلك "الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها"<sup>(٣)</sup>.

إذن الغزالي لا ينكر "المنهج" الذي يستخدمه الفلاسفة لأنه لا ينكر "المنطق" الذي يقدم منهج البحث لفروع العلم، بل يقرّ به ويدعو إلى استخدامه، ويدافع عنه. لكن المشكلة محصورة في استخدام هذا "المنهج" (المنطقي البرهاني) في مجال الإلهيات فيقول: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"<sup>(٤)</sup>، فالمسائل الإلهية لا يمكن أن تُعرف بطريقة يقينية برهانية في نظر الغزالي. وما فعله الغزالي هو نزعة نقدية صريحة لإثبات عدم اتساق مذهب الفلاسفة مع منهجهم، أو بالأحرى إنهم يطالبون بنظرية في "المنهج" لا يقدرون على تطبيقها في الإلهيات، ومن لا يقدر على تطبيق النظرية التي يدعو إليها ففعله هذا متهاافت، متناقض. يلزم عن ذلك أنه ليس بالضرورة أن تصلح النظرية المنطقية لأي مجال كان ما كان. بل هناك خصوصية في موضوعات الإلهيات .. وعليه فإن صياغة النظرية أسهل من تطبيقها.

هكذا كانت المشكلة مشكلة منهجية بالدرجة الأولى تتعلق بمدى العلاقة بين المنهج والمذهب، النظرية المنطقية وتطبيقها، أو بالأحرى بين البرهان

---

(١) وذلك في كتابه القسطاس المستقيم. راجع: دراسة د. محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦.

(٢) مثل: معيار العلم. حك النظر، مدارك العقول، القسطاس المستقيم.

(٣) الغزالي: تيفت الفلاسفة، ص ٨٧. وكذلك في مقاصد الفلاسفة يقول: "أما الرياضيات: فهي نظر في الحساب والهندسة، وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد"، ص ٣.

(٤) الغزالي: تيفت الفلاسفة، ص ٤٣.

والميتافيزيقا وبخاصة في مباحث الإلهيات. إنه موقف ايبيستيمولوجي واضح يتعلق بمدى حدود العقل في مجال الإلهيات .. وينتهي الغزالي (في كتابه تهافت الفلاسفة) - باستخدام العقل - إلى القول بحدود العقل في مجال الإلهيات (وهو الرأي الذي انتهى إليه كانط فيما بعد) فالمعرفة الميتافيزيقية عند الغزالي طريقها العقل والنقل معا.

وكان على ابن رشد أن يواجه هذه المشكلة الصعبة، هل يواجهها بالنقد الهدمي<sup>(١)</sup> فحسب كما يظهر من عنوان كتابه "تهافت التهافت" أم يواجهها بالدليل البرهاني؟ يعبر ابن رشد عن غرضه من كتابه "تهافت التهافت" بقوله: "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"<sup>(٢)</sup>.

نلاحظ أن ابن رشد منذ البداية يأبى أن يقرّ أو يوافق الغزالي على القول

(١) يعلن الغزالي أن المنهج الذي يلتزمه في كتابه "تهافت الفلاسفة" هو منهج "النقد الهدمي" هدفه بيان تهافت أدلة الفلاسفة ولم يكن هدفه الدفاع عن مذهب معين لأن إثبات المذهب الحق سيكون في كتاب آخر وعد الغزالي بتأليفه بعنوان "قواعد العقائد" وقد وفى بما وعد وجعله فصلاً من كتابه إحياء علوم الدين (المصدر السابق، ص ١٢٣) ومن الجدير بالذكر أن الغزالي يبدو أنه قد كلفه أحد بكتابة "تهافت الفلاسفة" لكنه رأى قبل بيان تهافتهم أن يبدأ بليضاح مقاصدهم أولاً، وهى مسألة منهجية أو قاعدة تعليمية مهمة تؤكد أن النقد يسبق فهم المقاصد أولاً، وهى نقطة سيتبناها ابن رشد ويؤكد عليها ويستخدمها سلاحاً ضد الغزالي نفسه. يقول الغزالي فى مقدمة مقاصد الفلاسفة (لمن طلب منه تأليف "تهافت الفلاسفة"): "أما بعد: فإنك التمسست كلاماً شافياً فى الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطعم فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال بل هو رمى فى العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم....". وهكذا ينبغى الربط بين ثلاثة كتب عند الغزالي يكمل أحدها الآخر: مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، قواعد العقائد لتعنى: الفهم ثم النقد، ثم البناء.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت.... مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٣)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابري، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٠٥.

بتهافت الفلاسفة، ومنذ اللحظة الأولى يعلن النتيجة التي يرغبها وهي وصم كتاب الغزالي "بالتهافت"، لكنه يقرّ في الوقت نفسه بقصور "أكثر" أدلته عن مرتبة اليقين والبرهان ولم يقل "كل" أدلته.. ليتضح لنا أن هناك مساحة (ولو قليلة) تعنى وجود بعض الأدلة التي تبلغ مرتبة اليقين والبرهان.

لكن هل القضية أصبحت عند ابن رشد هي بيان قصور وتهافت أقاويل الغزالي وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان، أم إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث في الإلهيات؟ هذه هي المشكلة الحقيقية التي قصدها الغزالي.. كيف حلّ ابن رشد هذه المشكلة المنهجية؟ سنرجئ الحل في موضع آخر من الدراسة. لننتقل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر الفلسفي عند ابن رشد هي المرحلة الأخيرة في مؤلفاته.

### **المرحلة الرابعة والأخيرة: هي مرحلة اكتمال الوعي الفلسفي عند ابن رشد وبلوغه قمة النضج.**

وخير ما يمثل هذه المرحلة هو شروحه الكبرى أو التفاسير، بالإضافة إلى المقالات الاستدراكية التي تحمل تأويلات جديدة لمواقف قديمة، لتؤكد أن الوعي عند ابن رشد كان دائب الحركة نحو الأفضل وصولاً إلى درجات أعلى من الكمال على سلّم المعرفة.

ومما لا شك فيه أن المرحلة الأخيرة مرحلة اكتمال البناء لا تأتي إلا ثمرة لغرس المراحل السابقة عليها.

ومرحلة الشروح (الكبرى) هي القراءة الأخيرة للتراث الأرسطي بعد القراءتين السابقتين "الجوامع" (شروح صغرى) و"التلخيصات" (شروح وسطى). وهذه المرحلة نقلة جديدة في المقاصد، فليست تجريداً للأقاويل البرهانية (كما في الجوامع)، وليست تلخيصات لمعاني النصوص الأرسطية (كما في التلخيصات)،

بل هي كما يصرح ابن رشد في أكثر من موضع "شروح على اللفظ"<sup>(١)</sup>. وأهم هذه الشروح أو التفاسير:

- ١ - "تفسير مابعد الطبيعة" مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بويج في أربعة أجزاء: جزء ١ سنة ١٩٣٨، وجزء ٢ سنة ١٩٤٢، وجزء ٣ سنة ١٩٤٩، جزء ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
- ٢ - "شرح كتاب البرهان"، مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، جزء ٢، فينسيا، سنة ١٥٦٠.
- ٣ - "شرح كتاب النفس"، نصفه مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، جزء ٧.
- ٤ - "شرح السماع الطبيعي"، مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، جزء ٤.
- ٥ - "شرح السماء والعالم" مفقود في العربية، وموجود في اللاتينية، جزء ٦ (٢).

وفي "الشروح الكبرى" أو "التفسيرات"، يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تمامًا عن نص أرسطو<sup>(٣)</sup> بكلمة "قال أرسطو". ويبدو أن ابن رشد قد استخدم طريقة المفسرين للقرآن الكريم، ومنهجهم في العرض حين يعرضون النص مستقلاً، ويفرقون بدقة بينه وبين التفسير<sup>(٤)</sup>.

وما يعيننا من هذه المرحلة هو أن بعض هذه الشروح يشكل قطعة مع بعض المواقف والتأويلات الموجودة في الجوامع والتلخيصات، هذا إلى جانب أن

---

(١) راجع: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٠٥ وص ١٤٨٣، ١٦٠٢.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) راجع: إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية، عادل زعتر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٧٤. أيضاً: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٦٥.

فترة الشروح الكبرى شهدت ظاهرة جديدة عند ابن رشد وهي ظاهرة المراجعة أو التعديل والإضافة على مؤلفاته السابقة في الجوامع والتلخيصات<sup>(١)</sup>.

وأهم ما يعيننا في هذه الشروح والتعديلات ما يتعلق بالناحية المنهجية؛ هل ظل ابن رشد ثابتاً على دعوته لاستخدام النظر البرهاني في هذه المرحلة أم تغير الموقف؟ في الواقع إننا - مع اكتمال الشروح يكتمل الموقف المنهجي عند ابن رشد لنجد أنفسنا أمام موقفين متميزين ومتعارضين في الوقت نفسه:

**الموقف الأول:** قد ظهر بوضوح في المراحل السابقة، حين أكد على ضرورة النظر إلى العلم والفلسفة بجهة واحدة من حيث هي برهان، عندما طالب بإخراج العلم الطبيعي مخرجاً برهانياً، وكذلك فيما بعد الطبيعة ودعا إلى وجوب النظر في العلم الطبيعي على جهة ما ينظر في التعاليم كما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup>، بالإضافة إلى أن كل معاركه الفكرية مع الفرق الكلامية والفلاسفة المسلمين السابقين عليه والغزالي في تهافته؛ كانت كلها تدور حول منهج الفكر وطريقة الاستدلال حيث كان يرفض كل ما هو جدلي ويؤكد على ضرورة كل ما هو برهاني.

- **والموقف الثاني والجديد:** هو اعتراف ابن رشد بأن الفلسفة غير العلم من حيث منهجها ولغتها، من هنا فصل الجدل عن البرهان في العلم، وعاد إلى القول باختلاطهما في الفلسفة، وقصر الدلالة المتواطئة على اللغة العلمية، ولم يعد يشترطها في اللغة الفلسفية، لأن طبيعة القول الفلسفي استعمال التشكيك لا التواطؤ كما أكد أرسطو. وقد عبر ابن رشد عن هذا الموقف في "تفسير ما بعد الطبيعة" بشكل واضح في مقدمة شرح مقالة "الباء" ومقدمة شرح مقالة "الدال" في

(١) هناك بعض الجوامع والتلخيصات التي خضعت للإضافة والتعديل والاستدراك من مثل جوامع ما بعد الطبيعة وفيه إشارات إلى "شرح ما بعد الطبيعة" رغم التزامه بمنهج الجوامع. (راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين).

(٢) راجع ص ص ٢٩-٣٠ من هذه الدراسة.

سياق حديثه عن منزلة القول الجدلى فى العلم والفلسفة وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية<sup>(١)</sup>.

وهكذا يمكن أن نحدد الموقف المنهجى عند ابن رشد بمرحلتين متميزتين: الأولى: مرحلة الدعوى إلى البرهان فى العلم والفلسفة، والثانية: مرحلة الجدل والبرهان، انفصالهما فى العلم واختلاطهما فى الفلسفة. على نحو ما سنبين فى موضع آخر من البحث.

#### خلاصة الفصل الأول:

هكذا قد تبين لنا أنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفى عند أى فيلسوف بمعزل عن الأخذ فى الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التى عاشها. وقد أشرنا إلى أربع مراحل كونت سلماً لأشكال التطور الفكرى عند ابن رشد، عبر عن كل مرحلة فكرية بشكل من أشكال مؤلفاته المتعددة والمتنوعة؛ وفى كل مرحلة يرتقى فيها الوعى "درجة" يرتبط به اختلاف فى "نوع" الشكل. وهكذا كانت المراحل الأربع التى أشرنا إليها<sup>(٢)</sup>:

- مرحلة أولى: مرحلة تأسيس الوعى ونشأته عبرت عنه "المختصرات".
- مرحلة ثانية: مرحلة تطور الوعى الفلسفى وبلوغه درجة أعلى على سلم أشكال التطور المعرفى أعاد فيها ابن رشد قراءة التراث الأرسطى بصورة جديدة وانقسمت هذه المرحلة قسمين: مثلت الجوامع (الشروح الصغرى) قسمها الأول، كما مثلت التلخيصات (الشروح الوسطى) قسمها الثانى، وكان الهدف تصحيح الفلسفة.
- مرحلة ثالثة: جاءت أقرب إلى التطبيق لما اكتسبه الوعى فى مراحل السابقة،

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، المجلد الأول، ص ص ١٦٦-١٦٧، والمجلد الثانى، ص ٤٧٥.

(٢) يمكن معرفة التواريخ التقريبية للمراحل المشار إليها بالرجوع إلى دراسة د. جمال



فقد عرف ابن رشد المنهج وأراد أن يطبقه فى بيئة أخرى، على موضوعات خاصة، موضوعات تفرضها الثقافة الإسلامية ويفرضها الفكر العربى قبله وفى عصره، وهى مرحلة الثلاثية الشهيرة. فأراد هنا تصحيح العقيدة والفلسفة الإسلامية.

- مرحلة رابعة: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى عند ابن رشد وبلوغ قمة النضج الرشدى فى كل من العلم والفلسفة وهى مرحلة الشروح (الكبرى) أو التفاسير، وقصدت المرحلة عودة الروح الفلسفية الأصيلة وهى الجمع بين الجدل والبرهان، وتأكيد الطابع التناسبى لألفاظ الفلسفة.

وغنى عن البيان تداخل المراحل السابقة جميعها بعضها مع بعض مكونة سلماً متدرجاً يبدأ من الأدنى إلى الأفضل فالأفضل وهكذا وخلال السير على درجات سلم الوعى الفلسفى عند ابن رشد وجدنا أن الموقف المنهجى ينقسم (فى المراحل السابقة كلها) إلى موقفين متميزين ومتعارضين هما:

١ - الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة ورفض الجدل نهائياً، تأسيساً للروح العلمية الصحيحة.

٢ - والموقف الثانى هو اختلاط الجدل والبرهان فى الفلسفة ومنهج المعالجة الدلالية لألفاظ اللغة الفلسفية تعبيراً عن خصوصية الفلسفة وتميزها عن العلم.

هذا ويقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة، وعلى الأخص فى مجال الإلهيات. وذلك بعد أن نقدم موجزاً عن "الضرورى فى منهج البحث عند ابن رشد".



## الفصل الثانى

### الضروري فى منهج البحث عند ابن رشد

ما أقصده بالضروري هو نوع من التأسيس النظرى للفكر المنهجى عند ابن رشد نقوم فيه باستخلاص ما نراه ضروريا من: مقتضيات منهجية، ومبادئ، وأسس تتعلق بالتفكير المنهجى... إلخ وهى أمور نراها ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها إذا ما أردنا تمثل الفكر الفلسفى عند أى فيلسوف كائننا ما كان مذهبه أو منهجه.

ومن المقتضيات المنهجية -بصفة عامة- أن يرتبط المنهج بالنظرية المنطقية التى على أساسها يفكر الفيلسوف فى مسائله الفلسفية، ومع ابن رشد بالذات لا يمكن الحديث عن المنهج. دون حديث عن المنطق الأرسطى، لأن منطق أرسطو هو الذى قدّم منهج البحث لكل فروع العلوم الأخرى فى العصر الوسيط، فهو الروح التى كانت تسرى فى جميع عمليات المعرفة أيّا كان مجالها سواء فى الطبيعيات أو الرياضيات أو ما بعد الطبيعة؛ لذلك اعتبره أرسطو آلة أو أورجانون لكل تفكير علمى كائننا ما كان موضوعه، على نحو ما سنبين فى تقسيم العلوم.

والمنطق الأرسطى الذى تبناه ابن رشد ودافع عنه ودعا إلى تطبيقه هو منطق الوجود والعقل معاً، منطق يجعل كل ما هو واقعى معقولاً، وكل ما هو معقول واقعى؛ لأنه يضرب بجذوره فى المحسوس ويعلو مع ذلك نحو المعقول وصولاً إلى التصور الأقصى للوجود بما هو موجود. لذلك كان لب هذا المنطق منهجا للبرهنة التى تعتمد على التحليل بشقيه الاستقرائى والقياسى. ومن هنا احتلت نظرية القياس قلب المنطق الأرسطى وهو أعلى صور التفكير المنطقى وبخاصة القياس البرهانى..

لذلك عندما يتوحد المنطق مع المنهج فإننا لا نستطيع أن نفهم منهج البحث بمعزل عن مفردات هذا المنطق، والنظرية العلمية الداخلة فيه، والفروض الأساسية المسبقة التي يعتمد عليها بناء المنطق، وتصنيف العلوم، ونسق المقولات، ونظرية المعنى... إلخ وسنقف عند بعض هذه الأمور الضرورية بإيجاز كما يلي:-

#### ١ - الفروض المسبقة Presuppositions:

من الضروري لفهم التفكير الفلسفي -مذهباً أو منهجاً- عند فيلسوف ما؛ أن نقف عند الفروض الأساسية المسبقة التي تمثل مرتكزات تفكيره المنهجي، أو نسقه البنائي الفلسفي بأكمله.

ويُعدّ الوصول إلى الفروض المسبقة، التي يستند إليها البناء الفلسفي، أقصى ما يهدف إليه العمل التحليلي الفلسفي حين يهدف الكشف عن الجذور الكامنة في العمل موضعاً إياها. ومن الفلسفات ما يتأسس على فرض واحد مثل مطلق هيغل، ومنها ما يتأسس على أكثر من فرض كما عند أرسطو وابن رشد.

وبغض النظر عن مصدر الفروض المسبقة، فإنها تتحول إلى معتقدات راسخة، أو مبادئ أساسية يقوم العقل بصياغتها ليفهم بها الوجود الطبيعي وما بعد الطبيعي. وجميع الأسئلة التي يطرحها أي فيلسوف (كاننا ما كان مذهبه أو عصره) فإنها تتأسس على فروض مسبقة، فإذا سأل: هل الوجود مادي أم صوري؟ كانت فكرة "المادة" أو "الصورة" من الفروض المسبقة، وكذلك الأمر في جميع الأسئلة المثارة على مستوى فهم الوجود والمعرفة... إلخ.

ومع ابن رشد -كما عند أرسطو- لا يمكن أن نفهم علم الطبيعة -وما بعد الطبيعة أيضاً- إلا بالتسليم المسبق بافتراض فكرة "الحركة"<sup>(١)</sup>، وبالتالي رفض

(١) راجع: علم الطبيعة لأرسطوطائيس، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية،

أرسطو أى رأى يتأسس على إنكارها<sup>(١)</sup>. وعن طريق القول بالحركة أضطر أرسطو إلى تفهم معانى أخرى تتعلق بالحركة، هى "اللاواق العامة" للموجودات الطبيعية، مثل: "المتصل" و"اللامتناهى"، والزمان، والمكان<sup>(٢)</sup>.

و"الحركة" فى الطبيعيات قادت أرسطو إلى المحرك الأول -فيما بعد الطبيعة- أصل الحركة الأولى، والمحرك لها بالعشق، وبعشق المحرك الأول تتحرك الأفلاك العاقلة الحية، وبدورها تُحرك بقية الموجودات، فتكون ثمة حركة واحدة قديمة قدم الأول، خالدة تسرى فى عالم يحكمه النظام وتحكمه العلوية والغائية. لذلك كانت فكرة "العلوية"، وفكرة الغائية من الأفكار الأساسية -عند أرسطو، وعند ابن رشد- تحكم الموجودات جميعها بما فيها الإنسان.

مما سبق يتضح لنا أن أى مذهب لابد أن يتأسس على فرض مسبق أو أكثر من فرض.

وقد يدخل ضمن الفروض المسبقة ما يمثل "الأول"، الأول فى كل مجال،

---

لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٥، والكتاب يناقش مبادئ الموجود، والنظريات المختلفة التى أثيرت حول مبادئ الموجود نظريات الطبيعيين الأوائل ونظرية أفلاطون وغيرها من نظريات، ويجعل أرسطو المعنى العام لعلم الطبيعة إنما هو نظرية "للحركة" وما يرتبط بها من نظريات أخرى عن اللامتناهى والمكان والزمان وهى المبادئ التى تقتضيها الحركة. ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يطلق على كتاب الطبيعة "كتاب الحركة"، وذلك فى إشارة ذكرها فى كتابه "الكون والفساد"، راجع: "الكون والفساد لأرسطو طائيس، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية، بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٣٢، ص ١٣٢.

(١) لقد أبطل أرسطو مشكلات زينون الإللى ضد الحركة. راجع: علم الطبيعة لأرسطو طائيس.

(٢) أنظر: كتاب السماع الطبيعى ضمن رسائل ابن رشد (ست رسائل: السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى، حيدر آباد، سنة ١٩٤٧م، ص ٢٠-٢١. وكذلك علم الطبيعة لأرسطو طائيس، ترجمة بارتلمى سانتهلير، ص ٢٢.

وأى مجال، وواجب البحث عن الأوائل وعن الأول المطلق مهمة الفيلسوف الميتافيزيقي عند ابن رشد. واختلاف الفلسفات بأكملها يعود إلى جانب كبير منه إلى الاختلاف ليس في وجود الأول، بل في طبيعته، وقد يكون الأول هو المبدأ (على اختلاف معانيه ومجالاته) - كما ورد في مقالة حرف الدال في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد<sup>(١)</sup>، - فقد يكون منها أصناف المبادئ التي منها الشيء في الجوهر، والعرض، وأصناف مبادئ الأشياء الفاعلة، والشيء الذي منه ابتداء التغير، الذي هو الحركة، ومنها السبب الغائي باعتباره مبدءاً، وكذلك الحال مع مقدمات البرهان والحدود، باعتبارها مبادئ، والأسباب والعلل، وجميع ما يمكن أن ننظر إليه باعتباره مرتكزات للتفكير. كما يدخل ضمن هذه المرتكزات المبادئ المنطقية وأهمها - على ما يرى ابن رشد - مبدأ "عدم التناقض" الذي يؤسس عليه البرهان، وبالجملّة القياس، وهو مبدأ لا يجد أرسطو مبرراً لإنكاره، ولا ينبغي إنكاره، لأن من يبطل هذا المبدأ يُعدّ "مبطلاً لجميع الحكمة"<sup>(٢)</sup> لذلك اعتبر ابن رشد - متابعاً أرسطو - أن القول بأن "الموجبة والسالبة لا يجتمعان معاً" هو "مبدأ النظر، والمبدأ الأول من الأوائل التي لنا بالطبع، والمتقدم على جميعها، وكل من جحد هذا المبدأ لم يصح منه احتجاج ولا قول مثبت ولا مبطل"<sup>(٣)</sup>، فإذا لم يتم التسليم بمبدأ "عدم التناقض"، وبأن "النقيضين لا يجتمعان فإنه لا يمكن أن يكون هناك برهان على شيء، ولا قياس، من هنا جاء تقديم هذا المبدأ على سائر المبادئ، واعتباره مبدءاً مشتركاً للجميع بل "لا تصح مقولة و مناظرة إلا به"<sup>(٤)</sup> لذلك إذا توسعنا في فكرة الفروض المسبقة، ستضم جميع المبادئ المنطقية، التي جعلها ابن رشد قوانين الفكر الضرورية والتي حصره أرسطو، في: قانون عدم التناقض، والذاتية، والثالث المرفوع.

(١) أنظر: المجلد الثاني، نشرة بويج، ص ص ٤٧٣-٥١٥.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٣٥١.

(٣) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٤٠٠.

(٤) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ٣٥١.

وتتنوع الفروض المسبقة لتشمل الفروض العامة والخاصة.. وموضوع علم الميتافيزيقا عند ابن رشد يهتم بالفروض العامة، أما العلوم الخاصة فتهتم بفروضها الخاصة، كما هو الحال في "فكرة الحركة" في علم الطبيعة، التي قادت إلى فكرة "المحرك الأول" فيما بعد الطبيعة. وينحصر بين الفكرين كل ما تنطوي عليه الفلسفة من بحث عن الجوهر، والعلل الأولى للوجود وللموجودات وفكرة "التناهي" التي تحكم الأفعال والغايات والعلم والبرهان... إلخ، باعتبار أن النهاية عند ابن رشد هي الغاية المقصودة بالأفعال، وإلا اعتبر الفعل عبثاً<sup>(١)</sup>. والشئ المتناهي نفسه يقتضى وجود أول يمثل نقطة البداية، لذلك يقول ابن رشد: "إذا لم يوجد أول متقدم لم يكن أخير، لأن الأخير إنما هو أخير للمتقدم، فترتفع الحدود، وتبطل المعارف إن كانت الصور التي بينت المحدود غير متناهية"<sup>(٢)</sup>.

وارتبط تناهي أجناس العلل المختلفة بمبدأ التناهي لأنها لو كانت "غير متناهية بالجنس، لم يكن ها هنا علم أصلاً، لأننا إنما نرى إنا قد عرفنا الشئ متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه"<sup>(٣)</sup>، وعدم الاعتراف بالتناهي، يقتضى القول بعدم التناهي الذى يقتضى بدوره الدور أو التسلسل، وكلاهما يمنع من العلم، ومن ثم فالعلم نفسه يقتضى الوقوف عند الأوليات أو المصادرات، وفكرة الأوليات تقتضى معنى الفروض المسبقة، لأن الأوليات لا تقبل البرهنة، لأن معنى البرهنة هو إرجاع شئ إلى شئ آخر يتوقف عليه، ولذلك فالمبادئ، والأوليات لا تتوقف على أشياء أخرى فتمتتع البرهنة إذن بالنسبة إليها<sup>(٤)</sup>، كما أشرنا إلى أن البرهنة تتأسس عند ابن رشد على مبدأ عدم التناقض، الذى ينظر إليه باعتباره مبدأ لا يمكن الشك فيه، ولا يمكن مطلقاً البرهنة عليه لأنه أولى،

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ٧٧.

فطرى، وكل ما يمكن القيام به هو نقض كل الشكوك التى تثار ضده<sup>(١)</sup>.

ومن الفروض المسبقة التى لعبت دوراً أساسياً عند ابن رشد فكرة "القوة والفعل" الأرسطية، وهى الفكرة الأساسية التى حلّ بها أرسطو المشكلات التى أثّرت فيما يتعلق بالتغير والحركة، والكون والفساد، والعلاقة بين الهوى والصورة والعلل، والكلّى والجزئى... إلخ، وربما لم يكن حلّ هذه المشكلات مقنعاً لدى بعض الباحثين الذين وقفوا عند هذه المشكلات؛ غير أن هذه الفكرة نفسها مثلت فرضاً مسبقاً لفهم الموجودات من حيث هى مادة وصورة، أو صورة دون مادة، ويقابلها فى المعرفة الاستعداد والتحصيل، واعتبار العقل قوة، والتعقل فعل، وكل حركة انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل، .. إلى آخر ما هو معروف فى فلسفة أرسطو.. الأمر الذى جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول: "الواقع أن هذا الشئ الذى سماه أرسطو "القوة والفعل"، هو مصادرة لا أساس لها على الإطلاق، وهو أشدّ من الأساطير الأفلاطونية إيغالاً فى اللامعقولية، وإذا كان أرسطو قد قصد عن طريق هذه الناحية الأسطورية التى أقحمها فى فلسفته، ونعنى بها القوة والفعل، أن يحلّ أولاً مشكلة الحمل... ثم مشكلة التغير... فإنه فى الواقع لم يستطع أن يحلّ هاتين المشكلتين عن هذا السبيل"<sup>(٢)</sup>، ولسنا بصدد المشكلات وحلولها الآن، بل نحن بصدد إثبات وجود ما يسمى بالفروض المسبقة فى فكر ابن رشد.. ومنها هذه الفكرة الأرسطية التى وصفها د. بدوى بأنها أسطورية.

وفى اعتقاده إنه لا يمكن أن يوجد علم خالص لا تشوبه أية شائبة ميتافيزيقية تشير إلى فروض مسبقة، حتى هؤلاء التجريبيون الذين رفضوا مثل هذه الفروض، ونادوا بالاستناد إلى التجربة والاستقراء، فقد ظهر لهم أن مبدأ الاستقراء نفسه مبدأ قبلى، ومبدأ التحقيق عند الوضعيين المنطقيين كذلك هو مبدأ

(١) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٢.



قبلى ولم يسلم العلماء من الافتراضات المسبقة -ميثافيزيقية وغير ميثافيزيقية- التى هاجموها<sup>(١)</sup>، فعلى سبيل المثال عالم مثل نيوتن عندما أراد أن يفهم "الحركة" ويفسرها اضطر إلى أن يتفهم معانى المكان والزمان واللامتناهى، وماهية الحركة نفسها، حتى أصبحت الميثافيزيقيا بما تحمله من معان أو فروض أساسية مسبقة وكأنها مقدمة لعلم الحركة عنده -كما كان الحال عند أرسطو مع الفارق فى التطور العلمى-، فإذا لم يعرف نيوتن مقدما ماهو الزمان وماهو اللامتناهى، وماهو المكان فقد يكون من المستحيل معرفة ماهى الحركة وبأى الشروط تتم فى العالم، وعلى ذلك فكل فيلسوف أو عالم يدرس نظرية ما فإنه يضطر أن يصعد إلى بعض المبادئ الميثافيزيقية التى تضمها مقدما<sup>(٢)</sup>.

وقد لا تكون الافتراضات المسبقة ميثافيزيقية بالضرورة، بل تكون معانى متضمنة فى القول، وتحتاج إلى نوع من التحليل لتكشف عما تحتويه العبارة من معان، والمثل الشهير المذكور فى كتب المنطق الذى يقول: هل أقلعت عن ضرب زوجتك؟ يقتضى بالضرورة عدة افتراضات هى: أنك متزوج، وأنتك اعتدت على ضرب زوجتك، وأنتك عقدت النية على الإقلاع عن هذه العادة، وهل بدأت بالفعل فى تنفيذ ما عقدت النية عليه؟<sup>(٣)</sup>.

ولاشك أن البحث المنهجى الصحيح، أو على الأصح المهمة الحقيقية للفيلسوف تقتضى الكشف عن هذه الفروض، لذلك لا نعجب من فيلسوف مثل كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٥) يجعل مهمة الفيلسوف هى الكشف عن الفروض المسبقة Presuppositions، ويجعل موضوع الميثافيزيقا هو الفروض المسبقة

(١) راجع على سبيل المثال، انتقادات كارل بوبر للوضع المنطقية، د. يمنى طريف الخولى: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩.

وأيضاً: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، ص ٢٢٩.

(٢) أنظر: د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(3) Collingwood, R. G., An Essay on Metaphysics, Clarendon Press Oxford, ed., 1962 PP. 38-40.

المطلقة. Absolute Presuppositions<sup>(١)</sup>. وهذا الرأي أرسطي المصدر، وأكد ابن رشد قولاً وممارسة على ما بينا.

## ٢ - نسق المقولات: Categories System

من المقتضيات المنهجية الضرورية في مناهج البحث معرفة ما يسمى بالأنساق المقولية أو بمنطق المقولات، وقد عرف تاريخ الفلسفة مجموعة من تلك الأنساق أو المقولات الشهيرة بدءاً من أرسطو وصولاً إلى كانط وهيكل وغيرهم مروراً بالأنساق المقولية عند العرب (الفارابي، إخوان الصفا، ابن سينا، أبي الطيب البغدادي، ابن رشد)<sup>(٢)</sup>.

ومع ابن رشد لا يمكن الحديث عن الموجودات الواقعية الحقيقية بمعزل عن منطق المقولات، وفكرة المقولات عند ابن رشد أرسطية المنشأ والمصدر.

والمقولات عند ابن رشد -كما جاء بها أرسطو- تمثل الخواص الأساسية والعرضية للموجودات الحقيقية الواقعية، وقد حصرها أرسطو في عشر مقولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل والانفعال. وضعها أرسطو في كتاب "المقولات"<sup>(٣)</sup>، وتأتي أهمية هذا الكتاب في أنه بدأ به أرسطو مجموعة كتب الأورجانون، وهو يمثل البداية التي ينبغي أن ينطلق منها الفكر في فهمه للوجود.. أو لمبادئ التفكير في الموجودات، وهو أول كتاب قام ابن رشد بتلخيصه من مجموعة كتب أرسطو المنطقية، مراعيًا الترتيب الكلاسيكي لكتب المنطق وذلك لأن أهمية المقولات تأتي من

(١) Ibid.

(٢) راجع: د. علي حسين الجابري: "منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي"، بحث ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المجلد الثاني، ص ١٤٩-١٨٨.

(٣) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، حققه د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، ود. أحمد هريدي، وأيضاً ذكرها في تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، وفي تفسير ما بعد الطبيعة نشرة بويج.

كونها تمثل الإطار العام، أو النموذج التصوري الذى يضعه الفيلسوف ليصنّف الموجودات على أساسه، وكل مذهب فى الواقع ما هو إلا إطار تصوري لتفسير الوجود والمعرفة أو هما معاً. وقد لعبت مقولة "الجوهر" أهمية كبرى عند ابن رشد<sup>(١)</sup> - كما كان الأمر عند أرسطو من قبل - حيث أصبحت مقولة الجوهر هى الأصل وهى الموضوع وكل ما عداها من المقولات التسع هى محمولات عليها، من حيث هى صفات أو أعراض، لذلك يقول ابن رشد: "تنسب المقولات التسع إلى الجوهر، لا من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل من قبل إنها قائمة به، وهو موضوع لها... أى من قبل إنها أوصاف للموجود"<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك فإن العلاقة بين المقولات أو بين مقولة الجوهر والمقولات التسع أصبحت علاقة موضوع بمحمولاته، وهنا تنشأ مشكلة تتعلق بالمعنى اللغوي الاشتقاقي لكلمة "مقولة"، التى تعنى شيئاً محمولاً، فكيف يكون معنى المقولة أنها شئ محمول، وكيف نجعل مقولة الجوهر موضوعاً له محمولات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه محمولاً أو علاقة؟ أعنى إذا كان الجوهر مقولة، يعنى شيئاً محمولاً، فهذا يتعارض مع كونها موضوعاً، وإذا كان الجوهر موضوعاً، يتعارض مع المعنى اللغوي لكلمة مقولة باعتبارها محمولاً؟، لقد قدم كثير من الباحثين الذين اهتموا بموضوع المقولات عند أرسطو إجابات عن مثل هذا الاعتراض، بعضها جدلى، وبعضها غير مقنع، وبعضها مقنع<sup>(٣)</sup>، إلى جانب ما أثير من موضوع آخر يتعلق بكيفية اكتشاف أرسطو للمقولات؟ ولماذا اختار العدد عشرة بالتحديد؟ هل لاعتبارات صوفية أفلاطونية؟ وما مصدر المقولات؟ هل اكتشفها أرسطو عن طريق التجربة؟ أم عن طريق الاهتمام باللغة

(١) راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ص ١١-١٣. يشير ابن رشد إلى معانى الجوهر المختلفة عند الفلاسفة والمتكلمين وعند الجمهور.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٣٠٥.

(٣) راجع: د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ص ٨٤-٨٧.

والنحو؟ أم عن طريق المنطق؟<sup>(١)</sup> وهي جميعها تساؤلات يمكن أن تثار بالنسبة لأي نسق للمقولات عند أي فيلسوف؟ لكن المقصود هنا التنبيه إلى أهمية وضع نسق المقولات في الاعتبار عند البحث في مذهب الفيلسوف أو في منهجه؛ لأن من يقول بالنسق المقولى الذى يتبناه ابن رشد، والذى يجعل من الجوهر موضوعاً تتمحور عليه باقى المقولات باعتبارها صفاتاً وأحوالاً له<sup>(٢)</sup>، يختلف تماماً عما يأخذ بالتقسيم الآخر الذى يقسم الموجود إلى الواجب والممكن، كما هو الحال عند ابن سينا مثلاً. الأمر الذى ينعكس على القول بذاتية الموجود أو عرضيته. وعند ابن رشد تنظم المقولات عالم الموجود الحسى المشار إليه باعتبار أن الشيء المشخص جوهر تجتمع فيه باقى المقولات التسع، كما ترتبط مقولة الجوهر أيضاً بالعلم والمعرفة لأنها هى الحدّ والماهية، والبحث عن ماهية الجوهر غاية الفلسفة القصوى، "وعلم الجوهر هو أفضل علم يعلم به الشيء من الأشياء التى تكون فى الشيء، وهو أتم علم يكون للشيء، فإن الشيء يعرف بأنواع كثيرة، وأتم ما يعرف به هو من قبل جوهره"<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت السيادة قد انعقدت عند ابن رشد لمقولة الجوهر، كما ظلت منعقدة منذ زمن طويل يمتد بجذوره منذ أفلاطون حتى جاليليو ونيوتن، فقد تحول ميزان القوى بين المقولات فى عصرنا تجاه مقولة "الكم" على حساب مقولة الجوهر، فى تحول واضح تجاه العقل الكمي وليس الكيفي<sup>(٤)</sup>.

(١) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ص ٨٧-٩٤.

(٢) وقد لخص الشاعر العربى القديم هذه المقولات فى هذين البيتين:

زيد، الطويل، الأزرق، ابن برمك ٠٠ فى داره، بالأمس، كان متكئ

فى يده سيف، لواء، فالتسوى ٠٠ فهذه العشر المقولات سوا

(د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات فى المنطق، ص ٩١).

(٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ص ١٩٠-١٩١.

(٤) راجع: د. محمد المصباحى، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص ١٥٧.

لكن مما لاشك فيه أنه بفضل ابن رشد عاد منطق المقولات إلى أوروبا، بواسطة الرشديين ومنهم توما الأكويني، ليجد طريقه للدرس والنقد والتحليل على أيدي بيكون وديكارت، وكانط وهيغل وغيرهم وإن كان الغرب يتغاضى عن سيروية الإنجاز المنطقي العربي<sup>(١)</sup>.

### ٣ - نظرية التعريف:

من الأشياء الضرورية في منهج البحث الوقوف عند نظرية التعريف عند الفيلسوف، فالتعريف هو بداية الخطوة المنهجية الصحيحة. وقد ظهرت هذه الخطوة بوضوح مع سقراط، حيث "احتل مكانته الفريدة في تاريخ المنهج الفلسفي بسبب تأكيده وإصراره على التعريف"<sup>(٢)</sup> وتوالت الإسهامات بمسألة التعريف عند أفلاطون في محاوراته، وكذلك عند أرسطو الذي اهتم بهذه المسألة في مؤلفات ثلاثة هي: "المقولات" و"الطوبيقا" و"التحليلات الثانية"<sup>(٣)</sup> وغيرها من المؤلفات واستمر الاهتمام العربي بمسألة التعريف<sup>(٤)</sup> وصولاً إلى ابن رشد، وتوالت الإسهامات المنهجية في تأكيدها على موضوع التعريف، مع تغيير نظرية التعريف طبقاً لمنطق الفيلسوف، ما بين تعريف شينى ماهوى يؤكد على ماهية الأشياء، وتعريف لفظى اسمى يؤكد على المعنى اللغوي، وتعريف إجرائى وسلي(من وسيلة)... إلخ<sup>(٥)</sup> وفى التعريفات تتضح حدود الأشياء ورسومها،

- (١) د. على حسين الجابري، منطق المقولات عند ابن رشد.... ص ١٨٠. راجع: قائمة المقولات الكانطية والهيكلية، فى كتاب د. إمام عبد الفتاح، "محاضرات فى المنطق"، ص ص ٩٣-٩٥.
- (٢) كوننجرود، المنهج الفلسفي، ص ٢٢٥.
- (٣) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، منطق أرسطو.
- (٤) وتمثل ذلك فى رسائل الحدود والرسوم التى وضعها العرب، راجع فى ذلك: د. عبد الأمير الأعسم: رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب: ابن حيان- الكندى- الخوارزمى- ابن سينا- الغزالي. دار المناهل، بيروت، لبنان، طبعة أولى، سنة ١٩٩٣م.
- (٥) راجع: د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود منهج وتطبيقه، الناشر: مصر للخدمات العلمية، بدون تاريخ، ص ١٧٦ فما بعدها.

وتتحدد معانى الألفاظ كخطوة مهمة لفهم مقاصد الفلاسفة. فالهدف من التعريفات هو إزالة اللبس والغموض فى العبارة الفلسفية ليصبح الموقف الفلسفى أشد وضوحاً وأكثر دقة. غير أن إيضاح الحدود والرسوم للأشياء لم يكن أمراً سهلاً؛ وبخاصة إذا كان الهدف تحديد هوية الشيء أو ماهيته عن طريق الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة عن طريق الجنس والفصول الذاتية. لذلك أشار الفلاسفة العرب وعلى رأسهم الكندي إلى صعوبة "الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها"<sup>(١)</sup>.

كما وصف ابن سينا وضع حدود للأشياء "بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديداً أو رسماً، وأن المُقَدِّم على هذا بجرأة وثقة لتحقيق أن يكون أتى من جهة الجهل بالمواضع التى منها تفسد الرسوم والحدود"<sup>(٢)</sup>. لذلك يعترف ابن سينا بصعوبة الوقوف على الحد الحقيقى الدال على ماهية الشيء وكمال وجوده الذاتى<sup>(٣)</sup> ويذهب الغزالي إلى القول بـ "استعصاء الحد على القوة البشرية"<sup>(٤)</sup>.

ونظراً لصعوبة التعريف وأهميته فى الوقت نفسه اهتم العرب بإيضاح أهمية التعريفات أو الحدود، وكذلك إيضاح قوانينها، ومادة الحد وصورته، وكتبوا فى ترتيب طلب الحد بالسؤال، وفى أقسام ما يطلق عليه اسم الحد، وفى طريق تحصيل الحدود، ومثارات الغلط فى الحدود، وفى استعصاء الحد، وفى الحدود المفصلة وذلك ما نجده بوضوح عند الغزالي<sup>(٥)</sup>. ويسير ابن رشد فى التيار العام العربى الممتد بجذوره إلى أرسطو، الذى يجعل التعريف يبحث فى الحد، والحد يعنى تحدد الصفات الدالة على الماهية، ولا يهدف الصفات أياً كانت، ويتم عن

- 
- (١) الحدود والرسوم للكندي، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب... د. عبد الأمير الأعسم، ص ٦١.  
(٢) الحدود لابن سينا، ضمن المرجع السابق، ص ١١٣.  
(٣) المرجع السابق، ص ١١٤-١١٥.  
(٤) المرجع السابق، ص ١٧٢، وأيضاً: معيار العلم، نشرة سليمان دنيا.  
(٥) الحدود للغزالي، المرجع السابق، ص ١٥٣-١٧٦. وكذلك معيار العلم.

طريق البدء بالأشياء المعروفة والمسلم بها من السامعين، ثم تخصيصها شيئاً فشيئاً، حتى نصل إلى حد مانع من أن يشترك شئ آخر فيه غير الشيء المحدود<sup>(١)</sup>، وتلك طريقة سقراطية، صاغها أرسطو في منطقته وكتب فيها مؤلفات اهتم ابن رشد بتلخيصها وشرحها والدفاع عنها.

وانتعرِف عند ابن رشد -وجميع من سبقوه من الفلاسفة العرب الذين تابعوا أرسطو- يعنى أن يكون التعريف دالاً على ماهية الشيء. ويفرق بين الحد والرسم، فالحد يؤخذ من الجنس والفصل، مثال ذلك حد الإنسان أنه "حيوان ناطق"، ويؤخذ رسم الشيء من الجنس والخاصة كقولنا "الإنسان حيوان ضحّاك"<sup>(٢)</sup>.

ولما كان البحث فى التعريف يقتضى البحث عن خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها، لأن الحدود تهتم بالماهية، فكذلك تختلف طرق البحث فى الحدود بحسب طبيعة كل موجود، من هنا يؤكد ابن رشد أن تحديد الماهية لا يتم إلا بالبحث فى موجود موجود، لأن "كل موجود طريقاً يقتضى بسالكها إلى معرفة جوهره"، فليس البحث عن "جميع الأشياء هى سبيل واحدة" أى طريقة واحدة، فهناك طريقة البرهان، أو الفسمة، أو التركيب، وغير ذلك من الطرق التى تستتبط بها الحدود، لذلك كانت السبل التى تعرف بها جواهر الأشياء كثيرة، ومعرفة جوهر النفس تكون أعوص وأصعب من الموجودات الأخرى ويظهر فى الفحص عن معناها "حيرة كبيرة". لكن فى التعريف عند أرسطو وابن رشد لا بد من معرفة أمرين: الجوهر والأعراض الموجودة للجوهر، لذلك منذ البداية ينبغى الفحص فى الموجودات عن أن جنساً من الأجناس العشرة التى حددها هى داخلية، أى هل "النفس" مثلاً داخلية فى جنس الجوهر أو فى جنس الكم

(١) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص ٨٢.

(٢) الحدود الفلسفية للخوارزمي؛ ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب... د. عبد الأمير الأعسم، ص ٩٥.

أو الكيف أو غير ذلك من الأجناس العشرة؟ وهل هي داخلة تحت ماهو بالقوة من هذه أو تحت ما هو بالفعل، وذلك لأن كل واحد من الأجناس العشرة المذكورة يوجد بهذين النحويين أعنى بالقوة وبالفعل<sup>(١)</sup>.

وعلى ذلك يهتم ابن رشد بالتعريف الشينى الذى يهدف تحديد كيف يتركب "الشيء"، أى يهدف تحديد طبائع الأشياء والعناصر الأساسية الجوهرية التى تتألف منها، عن طريق وصف الجوهر الذى هو ماهية الشيء وكيانه، وتلك الماهية تتألف عنده -كما عند أرسطو- من الجنس والفصل، وهى متساوية فى نطاقها مع الموضوع الذى نعرفه، أى أن التعريف ينطبق على كل فرد من أفراد الموضوع، ولا ينطبق على غير هؤلاء الأفراد، ولذا يقال فى وصفه أنه جامع مانع، أى يجمع كل أفراد الموضوع ويمنع أى فرد آخر من أى نوع آخر<sup>(٢)</sup>.

ويخطئ من يظن أن ابن رشد لم يهتم بالتعريف اللفظى أو الأسمى الذى يهدف إلى تحديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، بل لقد اهتم ابن رشد بتحديد معانى الألفاظ وتأثيرها على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال اللغة أو سوء استعمالها من نتائج تتصل بصواب التفكير أو خطئه على نحو ما سنبين فى نظرية المعنى. لذلك نجد عن ابن رشد نوعين من التعريف: التعريف الشينى. والتعريف اللفظى.

وإذا كانت بعض المناهج الحديثة والمعاصرة - خاصة منهج الفلاسفة التحليليين والوضعيين المنطقيين - قد جعلت المنطق صميم الفلسفة<sup>(٣)</sup>، واهتموا

(١) ما بين الأفواس من تلخيص النفس، ص ٣٠٢.

(٢) راجع: د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى ج١، ص ١١٦-١٢٠ وكذلك د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود منهج وتطبيقه، ص ١٧٨ فما بعدها.

(٣) د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، سنة ١٩٥٨، ص ١٨.



بموضوع التعريف باعتباره من "أخطر ما يتناوله المنطقى"<sup>(١)</sup> وقصروا اهتمامهم على التعريف الاسمي فحسب، في الواقع إن هذا الاهتمام ليس جديداً، بل قد تكون طريقة التناول هي الجديدة. لكن الهدف قد عرفه الأسلاف حين ميزوا بين الاسم، والحد، والرسم في تفهم الأشياء، وقسموا تصور الشيء إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة، وتصور له بمعرفة أعراضه، وتصور له بمعنى ما يخلق عليه من اسم<sup>(٢)</sup>، وعليه فقد عرفوا ما يسمى بالتعريف الشينى، والتعريف الاسمي. أو التعريف الماهوي، والتعريف اللفظي.

ولقد اهتم ابن رشد اهتماماً شديداً بالانوعين بخاصة أن نظرية التعريف ترتبط بالبرهان واليقين، وهو شئ كان دائم التأكيد عليه بدءاً من أول كتاب من كتب المنطق وهو "المقولات"، وخاصة مقولة الجوهر التي تحدد الماهية، ولما كان العلم هو علم بالماهيات؛ فإن "التعريف يدل على الماهية، والبرهان يفترض الماهية"<sup>(٣)</sup>.

لذلك لا يمكن عند ابن رشد -كما عند أرسطو والعرب من قبله- أن نفهم التعريف بمعزل عن رؤيته للجوهر الثابت باعتباره ماهية وحاملاً للأعراض في الوقت نفسه، ولا يمكن أن نفهمه بمعزل عن مفهوم "القوة والفعل" أو الهبولى والصورة المتلازميتين، على سبيل المثال تعريف النفس بأنها "استكمال أول لجسم ضييعى ألى"<sup>(٤)</sup> يتأسس على كون النفس صورة للجسد، وأن النفس هي التي

(١) د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعي، حد، ص ١١٦.

(٢) يفرق ابن سينا بين الحد ومعنى الاسم، عند حديثه عن حد الجن، يعقب بقوله "وليس هذا حد بل معنى اسمه". راجع: الحدود لابن سينا، ضمن رسائل منطقية في الحدود والنسوم، ص ١٣٧، وكذلك يميز الغزالي بين الاسم والحد والرسم. راجع: الحدود للغزالي، ضمن المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، ص ١٠٠.

(٤) من الجدير بالذكر أن جابر بن حيان يرى فساد وقيح ونقصان منزلة المعتقد في تعريف أرسطو للنفس، ويضع حدًا للنفس يقول فيه "إنها جوهر إلهي مُحَيَّى للأجسام التي لا يستتبعها متضاع بملاسته إياها". ويعلق بقوله: "فانظر يا أخى كم بين الحدّين من الفرقان

حولت الجسد الطبيعي الآلى من القوة إلى الفعل، فكانت النفس بذلك هى الجوهر أى الصورة التى أعطت للجسم الكمال، أى الحياة، وكانت الأجسام الطبيعية قابلة للحياة وهى الآلية<sup>(١)</sup>.

وبذلك يكون ابن رشد قد عبر فى تعريفه عن افتراضاته الأولى المسبقة وتصوراتهِ للوجود، ونسق مقولاته فى آن واحد.

#### ٤ - نظرية المعنى:

بات من المسلم به -فيما أرى- أنه لا يمكن الحديث عن منهج البحث الفلسفى عند فيلسوف ما بمعزل عن الوقوف عند "نظرية المعنى" فتاريخ الفلسفة هو بحق تاريخ لنظرية المعنى التى تختلف من فيلسوف لآخر<sup>(٢)</sup>. وترتبط نظرية المعنى بالتعريف الاسمى، أى بالإبداع اللغوى للأسماء التى يستخدمها الفيلسوف أى بإبداعه الدلالى للمفاهيم والأقوال التى يأتى بها لتعبر عن فهمه للموجودات، وكأنه يقوم بعملية تعبئة الموجود فى مفاهيم مجردة تعبر عن وعيه الذاتى بالوجود، وعن تمثله لنظام الموجودات فى دلالات وماهيات ومفاهيم ومصطلحات تخضع الموجود لمقتضيات العقل. لذلك فى نظرية المعنى ينبغى أن نبحث عن العلاقة بين الموجود واللغة والفكر، هل هى علاقة تداخل، أم تطابق، أم انفصال؟ هل نظام الأفكار عند الفيلسوف يتجانس مع منطق اللغة الذى يتجانس بدوره مع نظام الأشياء، أم أن الأمر غير ذلك؟.

وإذا كانت اللغة قد "أصبحت موضوعاً للبحث والدرس فى الأدبيات الفلسفية المعاصرة بوصفها هدفًا فى حد ذاته، ووسيلة لفض المشكلات

---

فى الدلالة على جوهر النفس" ويتضح من تعريف جابر بن حيان غلبة الاتجاه الدينى على تعريفه (راجع: الحدود لجابر بن حيان، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم، ص ٥٥).

(١) راجع: ابن رشد: تلخيص النفس، ص ٤٨.

(٢) راجع: د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١١٥-١٣٠.

الفلسفية<sup>(١)</sup> في آن معاً؛ فإننا نؤكد أن ابن رشد قد أكد على هذا المعنى تأكيداً واضحاً حتى انحصرت بالفعل انتقاداته للمتكلمين والفلاسفة العرب وغيرهم ممن اختلف معيم في طريقة استخدامهم للغة، ولما أراد حسم الخلاف بينه وبينهم لجأ إلى الدلالة اللغوية واستخداماتها، تأكيداً منه لقيمة اللغة كأداة تحقق هدفاً مهماً وهو حسم المسائل الفلسفية، أو بالأحرى حسم المشكلات الفلسفية وهذا شئ قد أكدته الفلاسفة التحليليون في القرن العشرين<sup>(٢)</sup>، ليتأكد لنا أن الاهتمام بالدلالة اللغوية، لم يكن شيئاً جديداً كل الجدة، فقد اهتم به السوفسطائيون وأفلاطون وأرسطو، وتابعهم المفكرون العرب، لذلك تنبه ابن رشد إلى أهمية ما يسمى الآن بـ "علم المعاني" Semantics، متأثراً بأرسطو الذي اهتم بمعاني الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى، والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والترادف، والتشكيك وأفرد لهذا الأمر مقالة حرف الدال (المقالة الخامسة) في تفسير ما بعد الطبيعة<sup>(٣)</sup> لتدل على الطابع الدلالي التناسبي للألفاظ المستخدمة في الفلسفة الأولى، والتي اعتبر البحث فيها هو موضوع الفلسفة الأولى لذلك اعتبر معرفة دلالة الألفاظ في اللغة الفلسفية بمنزلة "موضوع الصناعة من الصناعة"<sup>(٤)</sup>، وتتأكد أهمية هذا الموضوع الخاص بعلم المعاني حين جعله ابن رشد "يتقدم النظر فيه على جميع المطالب"<sup>(٥)</sup> الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة وهو ما يظهر بوضوح في جوامع ما بعد الطبيعة حين جعل المقالة الأولى لهذه الجوامع هي نفسها مقالة الدال (الخامسة) من تفسير ما بعد الطبيعة، والتي تهتم بالمصطلحات وشرح ما تدل عليه الأسماء المستعملة في هذا العلم<sup>(٦)</sup>. وهذا إن دل على شئ

- 
- (١) د. محمد ميران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، سنة ١٩٩٨، ص ٧.
  - (٢) أنظر: المرجع السابق، ص ١٤ فما بعدها.
  - (٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ح ٢، ص ٤٧٣ فما بعدها.
  - (٤) المصدر السابق، ص ٤٧٣.
  - (٥) المصدر السابق، ص ٤٧٥.
  - (٦) راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨ فما بعدها.

فهو يدل على أهمية علم المعاني، وأهمية الوقوف على الخطاب الدلالي وما ينتج عنه من تأثير مهم في تشكيل الفكر، ومن نتائج خطيرة تتصل بصواب الفكر أو خطئه، وهو ما ظهر بوضوح من خلال الموقف النقدي لابن رشد تجاه ابن سينا<sup>(١)</sup> والغزالي خاصة ما يتعلق بالناحية الدلالية لألفاظ اللغة المستخدمة في الإلهيات.

وفيما أرى أن وضع مقالة "الدال" (الخامسة في تفسير ما بعد الطبيعة) كمقالة أولى في "تلخيص ما بعد الطبيعة" يُعدّ لفئة قوية من ابن رشد لتوجيه الأنظار إلى "نظرية في المعنى" تؤكد أن المهمة الأولى للفيلسوف هي البحث في معنى "المعنى" أو في المهمة الدلالية للألفاظ على معانيها المتعددة بحسب طبيعة الموجودات. وهي في الوقت نفسه لفئة قوية تؤكد أنه لا بد من التأسيس الدلالي للمعنى كمدخل رئيسي ومهم لحل إشكالات الفهم الفلسفي لقضايا "ما بعد الطبيعة" أو "الإلهيات"، وتأكيداً على أن تكون الفلسفة -إلى جانب مهامها الأخرى- هي علم المعنى، أو هي طريقة أو منهج نسعى به لفهم الموجودات، لذلك يصرح بقوله: "إن أول ما يشرع فيه من كان مزماً على برهان مطلوب من المطالب هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معان كثيرة"<sup>(٢)</sup>.

وتأكيداً لأهمية المصطلحات المستعملة في الفلسفة وتعدد معانيها يبدأ ابن رشد بتقسيم هذه المصطلحات في تلخيص ما بعد الطبيعة ليوضح "على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم (مابعد الطبيعة) وأجزاء موضوعاته، لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء مما يُطلب فيه"<sup>(٣)</sup>.

ولما كانت الأسماء ودلالاتها موضوعاً خاصاً للفلسفة الأولى، جاز لنا أن نجعل المهمة الأولى للفيلسوف هي ضبط معاني الأسماء، وعند ابن رشد يتجلى

(١) راجع: المصدر السابق، ص ١٠، وص ١٩.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، حد ٣، ص ١٤٠٠.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨.

معنى "المعنى" فى ذلك النسق المترابط بين عناصره المتعددة، فتتجلى الوحدة ذات القطبين الرابطة بين الجنس والفصل على مستوى الحدّ، وبين المادة والصورة على مستوى الماهية، فيجعل ابن رشد العلم هو علم بالحدّ والماهية، ولا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذى هى ماهية له.

لذلك يفرق ابن رشد بين وجود ذوات خارج النفس، وبين ما تدل عليه تلك الذوات من تصورات، لذلك يحصر اسم الموجود فى معنيين هما: الموجود الصادق "وهو الذى فى الذهن على ماهو عليه خارج الذهن"<sup>(١)</sup> والموجود الذى يقال أيضا "على ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور"<sup>(٢)</sup>. من هنا كان تأكيد ابن رشد على أهمية المشار إليه<sup>(٣)</sup>، وأهمية تطابق الكلام للموجود، فنراه يقول: "إن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضى به إلى اعتقادات كاذبة ومخترة"<sup>(٤)</sup>.

ولهذا يأخذ على أفلاطون قوله بالمثل، حيث "لا يكون هنالك معنى عام إلا اللفظ فقط"<sup>(٥)</sup>، كما يشير أيضا إلى اللبس والغموض الناتج عن عدم التمييز "بين الوجود الذهني والوجود الذى خارج الذهن"<sup>(٦)</sup>.

فيتساءل ابن رشد: هل ماهيات الأشياء ومعقولاتها الكلية هى الأشياء المفردة بأعيانها على جهة ما نقول إن خيال الشيء هو الشيء بعينه، وإن صورة الشيء المحسوسة هى المحسوس فى المعنى، أم هى غيرها بوجه ما، على أن لها وجودا خارج النفس؟ يجيب ابن رشد على هذا التساؤل بقوله: أما المحمولات

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨، أيضا تهافت التهافت، ص ١٨٤، ٣٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٤١٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦١.

التي هي ماهية الشيء، أعنى التي تفهم جوهر الشيء المفرد، فإنها الشيء المفرد بعينه ... أما المحمولات التي بالعرض فليست هي الشيء بعينه<sup>(١)</sup> فالمعنى يتحقق إذن حين تتطابق الماهية مع الموجود العيني، لأنه لا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذي هي ماهية له لأنه كما يؤكد ابن رشد "لو لم تكن كليات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه، لما كانت ماهية الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتى لا يكون ما هنا معقولاً أصلاً لشيء من الأشياء"<sup>(٢)</sup> لذلك يأخذ ابن رشد على هؤلاء الذين يضعون الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة، لأن قولهم هذا يؤدي إلى أن تكون هذه الكليات "غير الأشياء المفردة بوجه ما"<sup>(٣)</sup> كما يؤدي أيضاً أن تكون الكليات هي معقولات الأشياء المفردة، كما أنها ستكون محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات آخر موجودة خارج النفس ويستمر الأمر إلى غير نهاية<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت نظرية المعنى عند الوضعيين المنطقيين تجعل الوقائع الجزئية الخارجية هي وحدها المرجع الذي يرتد إليه المفكر في تحقيق أفكاره وأفكار الآخرين<sup>(٥)</sup>؛ فإن هذا المعنى يتحقق عند ابن رشد حين يميز بين "الألفاظ" من جهة، و"المعاني المعقولة" من جهة ثانية، و"الأشياء" من جهة ثالثة. ويرى أن الشيء لا يتصف بصدق أو بكذب؛ إنما المعاني المعقولة أو المفاهيم هي التي يمكن أن تتصف بصدق أو بكذب<sup>(٦)</sup>.

وكذلك الألفاظ أو المفاهيم "متى أخذت مفردة، فإنه ليس تدل على صدق،

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) أنظر المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٥) انظر، د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٣٠.

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، ص ١٥.

ولا كذب" (١) إنما يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب في حالة تركيبها في جملة ذات معنى، ويعبر ابن رشد عن ذلك المعنى بقوله: "والاسم والكلمة يشبهان المعاني المفردة التي لا تصدق، ولا تكذب، وهي التي تؤخذ من غير تركيب ولا تفصيل، مثال ذلك قولنا: إنسان، وبياض، فإنه متى لم يقترن به: يوجد، أو ليس يوجد. فليس هو بعد لا صادقاً، ولا كاذباً، بل إنما يدل على الشيء المشار إليه من غير أن يتصف ذلك الشيء بصدق، ولا كذب" (٢). وفي النص تأكيد على ضرورة أن يدل الاسم على شيء مشار إليه، لذلك يرى أن "قولنا: عنز أيل، وعنقاء مغرب، ليس يتصف بصدق، ولا كذب، مالم يقرن بذلك قولنا: يوجد، أو ليس يوجد، إما مطلقاً، وإما في زمان، فنقول عنز أيل موجود، عنز أيل غير موجود، عنز أيل يوجد أو لا يوجد" (٣).

وهذا يعدّ دليلاً قوياً على أن هذه النظرة تؤكد على أن يكون الكلام عن أشياء توجد في دنيا الواقع، ولا ينبغي القول بأن "المتكلم يتوهم ما شاء من كائنات ثم يتحدث عنها بما يشاء" (٤) كما تصور المدافعون عن نظرية المعنى عند الوضعيين المناطقة في مقابل ما ذهب إليه أرسطو وأتباعه.

ومما يؤكد ارتباط معاني الكلمات بالوقائع، هو ما يؤكد ابن رشد من أن الكلمة "هي التي تسمى عند العرب الفعل، هي لفظ دال على معنى، وعلى زمان ذلك المعنى المحصل" (٥)، وبالطبع فإن الفعل يرتبط بالفاعل، وبالمفعول الذي يحدث في الزمان الذي حدث فيه الفعل... إلخ وهي كلها أمور تؤكد وقوع الفعل في الواقع الخارجي من قبل فاعل وفي زمان معين. صحيح أن نظرية المعنى

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم. الصفحة نفسها.

(٢) ابن رشد، تلخيص العبارة...، ص ١٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧.

(٤) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٣١.

(٥) تلخيص العبارة، ص ٢٧.

ارتبطت بنطاق مفهوم الموضوع والمحمول وهما يمثلان القضية في المنطق الحملى الأرسطى، إلا أن هذا لا يعنى أن هذا النطاق ينحصر فحسب في الأسماء أو الكلمات الخالية من المعنى.

لذلك يفرق ابن رشد بين "الكلمة" و"الاسم". فالكلمة لفظة تدل على زمان وتدل على معنى يحمل على غيره. أى تدل على المعنى المحمول وعلى ارتباط المحمول بالموضوع، وذلك حين تكون خبراً بنفسها، مثل قولك: زيد يصح، زيد يمشى<sup>(١)</sup> أما الاسم مثل "صحّة" من يصح، أو "مشى" من يمشى لا تدل على زمان، وبذلك فإن الفاصل بين الكلمة والاسم هو أن الكلمة "منها محصلة، ومنها غير محصلة، والمحصلة هي التي تدل على المعنى الذى يدل عليه الاسم المحصل وعلى زمان ذلك المعنى"<sup>(٢)</sup>.

ولما كانت المخاطبة لا تتم إلا بالألفاظ فإن ابن رشد يميز بين الألفاظ ومعانيها، إذ أن الأقيسة الفاسدة أى التبيكات السوفسطائية تقع نتيجة الخلط بين الألفاظ ومعانيها، فقد يتوهم الإنسان صفة معينة ليست هى موجودة إنما وقع الوهم نتيجة سوء فهم العلاقة بين الألفاظ ومعانيها. فلا يمكن أن تكون الألفاظ "مساوية للمعاني ومتعددة بتعدددها، إذ كانت المعاني تكاد أن تكون غير متناهية، والألفاظ متناهية"<sup>(٣)</sup> فلو جعلنا الألفاظ متعددة بتعدد المعاني، لكان هذا عسيراً عند النطق بها أو الحفظ لها، فضلاً عن عدم إمكان ذلك، "لذلك اضطر الواضع أن يضع الكلمة الواحدة دالة على معان كثيرة"<sup>(٤)</sup> لذلك ينبغي التمييز بين الألفاظ ودلالاتها على معانيها المتعددة، ومعرفة طبيعتها عند النطق بالكلام وعند

(١) تلخيص العبارة، ص ٢٧، ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، سنة ١٩٧٣، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.



الاستماع إلى الكلام، لأن "عمل الحكيم بالحقيقة هو أن يكون إذا قال، قال صواباً، وإذا سمع كلام غيره ميّز الكذب منه من الصواب. وهاتان الخصلتان الموجودتان في الحكيم إحداهما هي فيما يقوله، والأخرى فيما يسمعه"<sup>(١)</sup>.

ويميز ابن رشد بين الشخص المشار إليه وماهيته، فيقول: إن "الشخص المشار إليه شيء وماهيته شيء آخر، مثال ذلك أن الماء المشار إليه هو شيء وماهيته هي شيء غير الماء المشار إليه"<sup>(٢)</sup>. ولقد كان الوضعيون المنطقيون يؤكدون تأكيداً شديداً على هذا الأمر، أي على ضرورة التمييز بين الشيء وبين الاسم الذي نسمي به الشيء.

كما يؤكد ابن رشد على ضرورة أن يكون "الاسم دليلاً على شيء"<sup>(٣)</sup> وما يؤكد هذا أنه من الأمور التي يعترف به الإنسان "أن قول القائل، أي تلفظه بالأسماء دليل على ما في نفسه، وما عند الذي يخاطبه على ما في نفسه أيضاً، إن كان المتكلم يقول شيئاً مفهوماً"<sup>(٤)</sup> فالفهم الحاصل بين القائل والسامع دليل على أن ما يدل عليه اللفظ مفهوم للطرفين، وما دام اللفظ مفهوماً فهذا يعني أنه يدل على شيء موجود. لكن ابن رشد يفرق بين العلم بالشيء، والشيء نفسه فيرى أن "النوع سبب العلم بالأشخاص، لا سبب الأشخاص"<sup>(٥)</sup>، أي أن الكلي ليس سبباً في وجود جزئيات الأشياء المحسوسة، بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه<sup>(٦)</sup> أما الكليات فهي أمور غير موجودة خارج النفس، وإنما هي أمور تجتمع في الذهن من الجزئيات<sup>(٧)</sup>.

(١) ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، ص ٩.

(٢) ابن رشد، تلخيص النفس، تحقيق ألفرد عبري، ص ١٢٦.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١، ص ٣٦١.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

(٥) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ١، ص ٧٠.

(٦) تلخيص ما بعد الطبيعة، ج ١، ص ١٢٣.

(٧) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٥٤٣.

كما يؤكد على ضرورة تحديد المعاني، وعلى أن تكون "واضحة بيّنة ظاهرة في الحدود"<sup>(١)</sup> وهذا الوضوح والظهور لا يكون إلا إذا تم تحديد الأشياء العامة اعتماداً على الأشياء الخاصة التي يظهر فيها وضوح المعنى أكثر من غيرها، ويعطى مثلاً على ذلك "إذا أردنا أن نحدد طبيعة اللون جعلنا مبدأ النظر في ذلك من المعنى الموجود في لون لون، لا من اللون العام الذي هو جنس لجميع الألوان. وكذلك إذا أردنا أن نحدّ أمر الصوت؛ جعلنا النظر من الأصوات النوعية لا من الصوت العام، فإن بهذا الفعل يقع الاحتراس من الاسم المشترك"<sup>(٢)</sup> لكن هل بالفعل استطاع ابن رشد في منهجه الاحتراس من الاسم المشترك، الذي لا يكون له حد واحد، أي ليس له طبيعة واحدة؟ إن ما يعيننا هنا في نظرية المعنى تأكيده على أن "تتوصل إلى تحديد الأعم من تحديد الأخص إذ كان الأخص أعرف عند الحس"<sup>(٣)</sup>.

كما يؤكد ابن رشد أيضاً على مبدأ التطابق، أي تطابق المعاني المعقولة والألفاظ على الأشياء الموجودة خارج الذهن. ومن ثم يمكن أن نتصف هذه المعاني بالصدق أو بالكذب.. فالمعاني المعقولة (الفكر)، والألفاظ الدالة عليها (اللغة) متى رُكِب بعضها إلى بعض وفُصِّل بعضها عن بعض هي التي يلحقها الصدق والكذب (منطق)<sup>(٤)</sup>، وعلى ذلك يتم الجمع بين اللغة والفكر والواقع عند ابن رشد، الذي يرى أن طبيعة اللغة والمنطق تابعة لطبيعة الوجود، وكل شيء "يكون إما موجوداً، وإما غير موجود"<sup>(٥)</sup> "وطبيعة الوجود تابعة للقول"<sup>(٦)</sup>... فإذا قلنا عن الشيء "إنه غير أبيض وكان صادقاً، فواجب أن يكون خارج النفس غير

(١) ابن رشد، تلخيص اثير هان، نشرة د. محمود قاسم، ص ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٤) راجع: ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، ص ١٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أبيض؛ وإن كان كاذبا فواجب أن يكون خارج النفس أبيض<sup>(١)</sup>.

ولكن كيف سيحل ابن رشد إشكاليات الألوهية بهذا المعنى؟ لن يتم لنا هذا إلا إذا أدركنا دلالات الألفاظ على معانيها واختلاف هذه الدلالات بحسب أنواع الألفاظ، المتواطئة (التي ينطبق فيها اللفظ على المعنى) والمشتقة، والمناسبة، وأنواعها، وأجناسها، وما يتميز به كل لفظ من جهة الدلالة على المعنى، والأحوال التي تلحقها من المعنى والاستقامة... إلخ<sup>(٢)</sup> والغلط الذي يقع في صورة القياس البرهاني "من قبل اشتراك الاسم الواقع في الحد الأوسط"<sup>(٣)</sup> إلى آخر ما يؤكد ابن رشد في كتبه وتلخيصاته المنطقية وغيرها.

وما يؤكد في "تهافت التهافت" حين كان هجومه على الغزالي قد تأسس على اعتبار أن الغزالي قد أخطأ في فهم مشكلات الدلالة اللغوية للألفاظ التي لم تفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها حين نستخدمها في الشاهد، وحين نستخدمها لتدل على ما هو غير مشاهد (غيبى)، في مجال الإلهيات على وجه الخصوص وهنا نفهم أن ابن رشد يؤكد أن البرهان في منهج البحث - كما هو في المذهب أيضا - رهين بالمفاهيم اللغوية، ودلالات الألفاظ، أى معانيها التي يستخدمها كل فيلسوف داخل نطاق نسقه الخاص.

#### ٥ - تصنيف العلوم: Classification of Science

يُعد تصنيف العلوم من المسائل الضرورية والمهمة في البحث المنهجي، وفي التفكير العلمى السليم؛ ذلك لأن الغاية من تصنيف العلوم هي بيان حدودها

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطانيس في العبارة، ص ٧٧. راجع أيضا ص ٧٩،

٩١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٨ تأكيد تطابق الكلام "لما عليه الوجود خارج النفس".

(٢) راجع تلخيص كتاب المقولات، ص ٧٧ فما بعدها، حيث يخبر ابن رشد بأحوال ما للموجودات من جهة دلالات الألفاظ عليها.

أنظر أيضا: تلخيص العبارة، ص ٧٢ فما بعدها.

(٣) تلخيص البرهان، ص ٧٨.

والعلاقات القائمة بينها، لمعرفة مدى التداخل أو التباين، أو التطابق على مستوى أجناس هذه العلوم، وكذلك علاقة بعضها ببعض على مستوى الجنس الواحد أعنى أجزاء العلم الواحد.

وينبغي التفرقة بين وضع إحصاء للعلوم المعروفة في عصر ما، وبين وضع تصنيف أو تقسيم للعلوم يضعه فيلسوف ما بغية إظهار الحدود والعلاقات بين العلوم. إذ لا شك أن التصنيف الذي يضعه فيلسوف ما يراعى فيه ترتيباً محدداً، إنما هو يعبر في النهاية عن مذهب هذا الفيلسوف ومنهجه في آن معاً. فليس تصنيف أفلاطون الذي يقدم الرياضيات في التعلم، كمذهب أرسطو الذي يقدم المنطق باعتباره آلة أو مدخلاً لكل العلوم. لذلك يقول كارلوناينو: "إن مسألة تعريف علم وتحديد موضوعه وارتباطه بسائر العلوم، مسألة مهمة جداً لما تؤثر أحياناً في نمو ذلك العلم من التأثير العظيم"<sup>(١)</sup>.

ودارس الفلسفة (وبخاصة المنطق) يدرك تماماً أن المنطق الرياضي هو نتيجة لدراسات عميقة وجادة في علاقة كل من المنطق بالرياضيات، ومدى الارتباط الوثيق بينهما حتى بدا عند بعض الفلاسفة كأنهما شيء واحد وهو ما قاله "رسل"<sup>(٢)</sup>. ولم تقتصر العلاقة بين العلوم على علاقة المنطق بالرياضيات فحسب، بل غيرها من العلوم الأخرى كعلم النفس، وعلوم اللغة، وعلم الاجتماع... إلخ<sup>(٣)</sup>.

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بتصنيف العلوم، وإبراز ما بينها من علاقات

- 
- (١) علم الفلك، تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، روما، سنة ١٩١١م، ص ٣٠٧.
  - (٢) انظر في ذلك: د. محمد مهران رشوان: المدخل إلى المنطق السوري، دار قباء، سنة ١٩٩٨م. ص ٥٣ فما بعدها، أيضاً: د. عزمي إسلام: دراسات في المنطق، مع نصوص مختارة. طبعة الكويت، سنة ١٩٨٥. أيضاً: د. محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية، سنة ١٩٨٩.
  - (٣) انظر: د. محمد مهران، المدخل إلى المنطق السوري، ص ٤٩-٥٩، ص ٦٧ فما بعدها.

يؤدى إلى تطور العلوم من جهة، ومن جهة أخرى ينبه على نقاط التخلف فى أحد العلوم، أو فى مجموعة منها، مما يدفع إلى إقامة التوازن المعقول فى الحركة العلمية<sup>(١)</sup>، الأمر الذى يؤدى أيضا إلى تطور بعض العلوم. وهذا الأمر قد تنبه إليه اليونانيون<sup>(٢)</sup> كما تنبه إليه أيضا الفلاسفة العرب، والمتكلمون الذين تأثروا بالتصنيف الأرسطى للعلوم، وأضافوا إليه العلوم الدينية، فجعلوا مجموعة العلوم الدينية وعلوم اللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم النظرية<sup>(٣)</sup>.

ومن المعروف أن تصنيف أرسطو للعلوم كان هو المصدر الرئيسى للفكر العربى فى العصر الوسيط، فقد قسم أرسطو الفلسفة قسمين كبيرين هما: العلوم النظرية Speculative Science، والعلوم العملية Practical Science.

أما العلوم النظرية فهى من شأن العقل، والعملية من شأن الإرادة؛ فالأولى تسعى إلى المعرفة لذاتها، والثانية تهدف الوصول إلى غايات عملية سلوكية من وراء هذه المعرفة. ويعود أرسطو فيقسم العلوم النظرية إلى: الطبيعيات والرياضيات، والإلهيات، وذلك بحسب موضوع كل علم، فالطبيعى يدرس المحسوس المتحرك، والرياضى يدرس مالا يتحرك، لكنه يتحقق فى أشياء حسية، أما العلم الذى يبحث فى اللامتحرك، اللامادى، الموجود من حيث هو وجود فحسب؛ هو علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الإلهيات التى تبحث فى الماهيات الروحية الثابتة.

- 
- (١) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ص ٣٣-٣٤.
- (٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ٥٤ فما بعدها.
- أيضا: د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ص ١٢٩ فما بعدها.
- (٣) راجع: د. عاطف العراقى: تصنيف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد/١١، سنة ١٩٩٢، ص ٣٣ فما بعدها.
- كذلك: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندي، ص ٨٦ فما بعدها.

أما العلوم العملية يقسمها إلى ثلاثة هي: الأخلاق، موضوعها الفعل الإنساني بالنسبة للفرد، وتديبر المنزل وموضوعه الفعل الإنساني في الأسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنساني داخل الجماعة أو الدولة.

أما المنطق لم يدخل ضمن هذا التصنيف إنما اعتبره أرسطو آلة العلوم (أو أرجانون Organon) أى جعله مدخلاً للعلوم لأن موضوعه صورة الفكر بصفة عامة، لا مادته، لهذا كان المنطق عنده أقرب إلى الفن باعتباره صناعة التفكير الدقيق<sup>(١)</sup>.

ومما لا شك فيه أن مفكرى العرب قد تأثروا بالتصنيف الأرسطى للعلوم، لكن لا بد أن نضع فى الاعتبار أيضا حجم الجهد الكبير الذى بذله العرب فى مجال تصنيف العلوم وتقديم أكثر من رؤية علمية ومنهجية تعبر عن وجود مصادر عربية إسلامية تقف جنباً إلى جنب مع تلك المصادر الخارجية الأخرى، لذلك يقول د. عاطف العراقي: "من الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين للعلوم إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب، بل لا بد وأن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنباً إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية"<sup>(٢)</sup>.

وبالفعل حرص مفكرو العرب على الاهتمام بتصنيف العلوم، بل كتب بعضهم رسائل مستقلة فى هذا الأمر، وبعضهم وضع تصنيفه ضمن كتبه المؤلفة، ومن أقدم التصنيفات العربية، تصنيف جابر بن حيان ١٦٠ هـ. الوارد فى كتابى "الحدود"، و"إخراج ما فى القوة إلى الفعل" ضمن رسائل جابر بن حيان التى نشرها بول كراوس<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٣٤.

(٣) جابر بن حيان: كتاب الحدود ضمن مختارات بول كراوس، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ. ص ٩٧ فما بعدها.

وهناك أيضا تصنيف الكندي (ت ٢٦٠هـ-٨٧٣م) لعلوم عصره الذى يخالف التصنيف الأرسطى<sup>(١)</sup> من حيث يقدم فيه الكندي العلم الرياضى كمقدمة ضرورية ومدخل لتحصيل الفلسفة قبل تعلم كتب أرسطو على ترتيبها، وهى المنطق والطبيعيات، وعلم النفس، وما بعد الطبيعيات، والأخلاق والسياسة. فهو يجعل تعلم هذه العلوم بعد تعلم الرياضيات، كما أننا نجد أنه فصل علم النفس عن الطبيعيات، كما أضاف إلى تصنيفه العلوم الدينية<sup>(٢)</sup>.

واستمر الإنجاز العربى فى مجال تصنيف العلوم مع الفارابى<sup>(٣)</sup> (ت ٣٣٩هـ)، وإخوان الصفا<sup>(٤)</sup>، والخوارزمى الكاتب<sup>(٥)</sup> (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م)، وابن سينا<sup>(٦)</sup> (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، والغزالي<sup>(٧)</sup> (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) وتواصل الجهد العربى مع ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) وابن خلدون<sup>(٨)</sup> (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، وتصنيف طاش كبرى زادة (٩٦٨هـ/١٥٦٠م)، وهو التصنيف الذى اعتبره بعض الباحثين أكمل التصنيفات<sup>(٩)</sup> العربية كما جاء فى كتابه "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" حيث جعل التصنيف علما مستقلا، عرّفه طاش كبرى زادة بأنه

- أيضا: د. جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص ٥٩ فما بعدها.
- (١) يذهب بعض الباحثين إلى أن تصنيف الكندي لا يخالف التصنيف الأرسطى (د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمى عند العرب ... ص ٦٢).
- (٢) راجع بالتفصيل: د. فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، ص ٨٥-١١٢.
- (٣) راجع: إحصاء العلوم للفارابى، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ط ٢، سنة ١٩٤٩.
- (٤) انظر: رسائل إخوان الصفا، خير الدين الزركلى، القاهرة سنة ١٩٢٨، ح ١ الرسالة السابعة.
- (٥) راجع: مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ٢، سنة ١٩٨١م.
- (٦) راجع: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ط أولى، القاهرة، سنة ١٩٠٨.
- (٧) انظر: مقاصد الفلاسفة تحقيق محي الدين الكردي، ط ٢، سنة ١٩٣٦، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، طبعة أخرى تحقيق د. سليمان دنيا سنة ١٩٦١.
- (٨) راجع: مقدمة ابن خلدون،
- (٩) راجع: د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمى عند العرب ... ص ٨٠.

"علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم كذلك" (١).

ومن التصنيفات العربية التي تُعد غاية في الدقة والشمول والإحاطة، تصنيف التهانوي (محمد علي الفاروقي، المتوفى في القرن الثاني عشر الهجري)، في كتابه المشهور: كشف اصطلاحات الفنون (٢).

وما يهمنا في موضوعنا هو تصنيف العلوم عند ابن رشد.

من الملاحظ أن ابن رشد لم يكتب رسالة مستقلة في تصنيف العلوم كما فعل أسلافه العرب الذين أشرنا إليهم، غير أنه اهتم بهذا الموضوع في جوامعه وتلخيصاته وشروحه لكتب أرسطو، ربما لأنه كان يسير على خطى أرسطو، لذلك جاء اهتمامه بتصنيف العلم في جوامع ما بعد الطبيعة (٣)، وفي شرح البرهان وتلخيصه (٤)، وفي بعض مقالات تفسير ما بعد الطبيعة مثل مقالة الجيم (٥)، والهاء (٦)، واللام (٧)، كما يتناول أيضا هذه المسألة في مختصر السياسة لأفلاطون (٨).

- (١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ح ١، ص ٣٢٤، عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- (٢) د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٥٥.
- (٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١ فما بعدها.
- (٤) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط أولى، الكويت ١٩٨٤.
- (٥) تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، المجلد الأول، ص ٢٩٦-٤٧٢.
- (٦) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٦٩٧-٧٤٣.
- (٧) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٣٩٣-١٧٣٦.
- (٨) ابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، طبعة أولى سنة ١٩٩٨، ص ١٦١.



وفى تصنيف ابن رشد يقسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هي<sup>(١)</sup>: علوم نظرية: غايتها العلم والمعرفة فقط، وعلوم عملية: غايتها العمل، وعلوم منطقية تكون بمثابة آلة أو قانون تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ والزلل. ومن الناحية المنطقية يقسم الصنائع النظرية صنفين: كلية وجزئية، الكلية تنظر فى الموجود بإطلاق، وفى اللواحق الذاتية له؛ وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة؛ وعلم ما بعد الطبيعة، أما العلوم الجزئية فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما، وهى علمان: العلم الطبيعى الذى ينظر فى الموجود المتغير، وعلم التعاليم الذى ينظر فى الكمية مجردة من الهوى<sup>(٢)</sup>.

ويشير ابن رشد إلى أن اسباب انقسام العلوم النظرية ثلاثة أقسام يعود إلى طبيعة الموجودات التى تنقسم إلى أنحاء ثلاثة، موجودات قوامها هوى تكون من اختصاص العلم الطبيعى، موجودات لا تظهر فى حدودها الهوى، وإن كانت موجودة فى هوى (التعاليم)، موجودات موجودة وجوذاً مطلقاً، فيكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر فى الوجود مطلقاً<sup>(٣)</sup>. وهى الفلسفة الأولى أو العلم الأول الذى ينظر فى الأشياء المفارقة، والمتقدمة فى الوجود على الأشياء غير المفارقة. لذلك يقسم ابن رشد أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام هى: علم الأشياء التعاليمية، وعلم الأشياء الطبيعية، وعلم الأشياء الإلهية<sup>(٤)</sup> وتتميز الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة أو علم الإلهيات بأنه:

- ١ - أعم العلوم، لأنه يبحث فى أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى.
- ٢ - أكثر العلوم يقينية؛ لأنه يبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى

(١) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١ و ص ٢.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١، ٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢. راجع أيضاً تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد ٢، ص ٧١٠.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٧١١-٧١٢.

الأشياء درجة في اليقين.

٣ - أنفع العلوم لأنه يعطينا علماً عن العلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم تجريداً، لأنه يبحث في أكثر الأشياء بعداً عن الواقع، ومن هنا أيضاً كان أصعبها.

٤ - أشرف العلوم، لأن موضوعه الأصلي أو النهائي هو أشرف الموضوعات، إذ هو الله.

فلهذه الأسباب كلها كان هذا العلم أول العلوم وأقومها. ولما كان يبحث أيضاً في الله بحسبان أن الحركة ترد إليه، وأن كل شئ في الوجود مرده إليه، سُمي أيضاً باسم الإلهيات<sup>(١)</sup>، وعليه تكون الإلهيات جزءاً من علم ما بعد الطبيعة.

وينحصر غرض علم ما بعد الطبيعة في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ينظر في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، وفي جميع أجناسها التي هي المقولات العشر، وفي جميع اللواحق التي تلحقها.

القسم الثاني: ينظر في مبادئ الجوهر، وهي الأمور المفارقة، ويعرف أى وجود وجودها، ونسبتها إلى مبدئها الأول الذى هو الله تبارك وتعالى. ويعرف الصفات والأفعال التى تخصّه، ويبين أيضاً نسبة سائر الموجودات إليه، وأنه الكمال الأقصى، والصورة الأولى، والفاعل الأول، إلى غير ذلك من الأمور التى تخص واحداً واحداً من الأمور المفارقة، وتعم أكثر من واحد منها.

والقسم الثالث: ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعة فيها لمن سلف من القدماء، وذلك فى صناعة المنطق، وفى الصناعتين الجزئيتين أعنى العلم الطبيعى والتعاليمى، وإنما كان ذلك لأنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا إن

(١) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص ٩٥، راجع: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٧١١-٧١٢.

تزيل الغلط الواقع فيها- على ما تبين في كتاب البرهان- وإنما ذلك يكون مهمة صناعة عامة هي الفلسفة الأولى، أو صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل تبطل الأغاليط بأقاويل مشهورة، والفلسفة الأولى تستخدم الأقاويل الصادقة، وإن كان يلحقها أن تكون مشهورة.

لهذا كان من الضروري لعلم ما بعد الطبيعة تصحيح مبادئ العلوم الجزئية<sup>(١)</sup> ويظهر لنا من مهام علم ما بعد الطبيعة -بوصفه علماً كلياً- مدى التداخل بينه وبين العلوم الجزئية الأخرى (الطبيعية والتعاليمية)، من حيث الموضوع. ومدى التباين والاختلاف من حيث المنهج، أو من حيث جهة النظر، حيث ينظر العلم الكلي إلى الموجود بالذات، وتتظر العلوم الجزئية إليه بالعرض، فضلاً عن أن العلوم الجزئية ليس من شأنها تصحيح مبادئها، وإنما ذلك من مهام العلم الكلي الذي يصحح هذه المبادئ، ويبرهن عليها لأنه علم لا يتقيد بالجزئيات، بل ينظر إلى الوجود بشكل مطلق، لذلك كانت الفلسفة الأولى "موضوعها الوجود المطلق"<sup>(٢)</sup> وغرضها "النظر في الموجود بما هو موجود، وفي جميع أنواعه، إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية، وفي اللواحق الذاتية له، وترقية ذلك إلى أسبابه الأولى، وهي الأمور المفارقة"<sup>(٣)</sup>.

وبالنسبة لمسألة الترتيب في التعلم فقد كان ابن رشد واضحاً فيما يتعلق بعلوم المنطق واستقلالها عن علم ما بعد الطبيعة أو عن العلوم الأخرى، وذلك لأنه جعل المنطق هو الذي يقدم منهج البحث لكل فروع العلم والمعرفة من خارج هذه العلوم نفسها، وذلك لأنه آلة (اورجانون) أو مدخلاً لها، أو على حد تعبيره "آلات وسبارات وقوانين تسد الذهن وتحذره من الغلط"<sup>(٤)</sup> لذلك اعتبر

- 
- (١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥-٦.  
(٢) المصدر السابق، ص ٣.  
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.  
(٤) المصدر السابق، ص ٣٤، ٣٥.

ابن رشد أن علوم المنطق "تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"<sup>(١)</sup>، وبدون هذه الآلات لا نستطيع النظر في الموجودات.

وابن رشد في معرض معارضته لأفلاطون -حين قدم الأخير الرياضيات في التعلم- يؤكد على ضرورة البدء في التعلم بصناعة المنطق، ثم الانتقال إلى علم الرياضيات على الترتيب الداخلي: علم العدد، ثم علم الهندسة فعلم الهيئة، فالموسيقى، ثم علم المناظر، فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup>. لكن تظل العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي غير واضحة تماماً عند ابن رشد، هل هي علاقة صاعدة من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي؟ أم هي نازلة من الإلهي إلى الطبيعي؟ في الواقع أنها صاعدة ونازلة في آن معاً.

بالنسبة لحركة الصعود من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي يؤكد ابن رشد أن علم ما بعد الطبيعة كأنه جاء نتيجة طبيعية للنظر في العلم الطبيعي، فيقول: "ولما لاحت في العلم الطبيعي مبادئ أخر ليست في هيولى، ولا هي موجودة بحال ما (أى أن وجودها ليس وجوداً جزئياً) بل موجودة وجوداً مطلقاً، كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة، تنتظر في الوجود مطلقاً"<sup>(٣)</sup> وكثيراً ما نجد ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة يشير إلى ما تبين في العلوم الجزئية وخاصة العلم الطبيعي وكأنه يصادر على ما جاء في العلم الطبيعي، أو يخضع علم ما بعد الطبيعة لعلم الطبيعة حيث صارت المقدمات والنتائج التي وصل إليها العلم الطبيعي هي الطريق الصاعد الموصل للعلم الإلهي<sup>(٤)</sup>.

(١) فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٨٨.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٦١، ١٦٢.

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، صفحات: ٨، ١٣، ١٥، ٢١، ٢٢، ٣٣، ٥٢، ٧١، ١١٢، ١١٧، ١٤٦، ١٦٣، ٢٤٠، ٢٧٢، ٢٩٧، ٣٣٩، ٤٧٢.

لكن كيف يتأتى ذلك مع القول بأن البرهان على وجود مبادئ الجوهر الطبيعي هو للفلسفة الأولى<sup>(١)</sup> أو أن "البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول، لا من علم صاحب العلم الطبيعي، وأن الطبيعي يضع هذه الأشياء وضعا أى يتسلمها من علم ما بعد الطبيعة، وهو رأى الاسكندر"<sup>(٢)</sup> وابن سينا.

**نقد ابن رشد للاسكندر الأفروديس ولابن سينا فى مسألة العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي:**

لقد ذهب الاسكندر فى تفسيره لأراء أرسطو -فى هذه المسألة إلى الاستناد إلى مبدأ منطقي يقول: "إن كل صاحب صناعة ما، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته"<sup>(٣)</sup>، إنما ذلك لصناعة أعم وهى الفلسفة الأولى، غير أن ابن رشد يقبل هذا القول لكن يصحح معناه، فيقول: "ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته، إنما معناه على طريق البرهان المطلق الذى يعطى السبب والوجود"<sup>(٤)</sup>، وكأن ابن رشد يوضح أن مهمة الفلسفة الأولى هى استخدام البرهان المطلق الخاص بالسبب والوجود، أى أنه "ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر فى أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق. وأما (=إنما) على طريق المسير من المتأخرات إلى المتقدمات وهى التى تسمى الدلائل"<sup>(٥)</sup>، أى من الجزئيات إلى

---

وأيضاً مقالة اللام المجلد الثالث صفحات: ١٥٠٢، ١٥٢٤، ١٥٥٨، ١٥٦٠، ١٥٦٢، ١٥٦٨، ١٥٧٨، ١٥٩٤، ١٦٠٠، ١٦١٠، ١٦١٢، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٣٤، ١٦٤٥، ١٦٥٣، ١٦٥٨، ١٦٦١.

- (١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٣٣.
- (٢) المصدر السابق، ص ١٤٢١.
- (٣) تفسير ... مجلد ٣، ص ١٤٢٢.
- (٤) المصدر السابق، ص ١٤٢٢ - ١٤٢٣، أيضاً مجلد ٢، ص ٧٠٢.
- (٥) المصدر السابق، مجلد ٣، ص ١٤٢٢ - ١٤٢٣.

#### الكليات.

وهنا يوضح ابن رشد الفارق المنهجي بين "البرهان المطلق" وبين "الدلائل" أو بين القياس وبين الاستقراء، فالبرهان المطلق "قياس يقينى يفيد علم الشيء على ماهو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع"<sup>(١)</sup>.

أما المنهج الخاص بالعلم الطبيعى فهو منهج الاستقراء الذى يعتمد على الدلائل الحسية أى (المتأخرات فى الوجود) -المتأخر هو الذى يعطى المتقدم الموضوع الذى ينظر فيه (أى يعطى الوجود) صاعدا منها إلى "المتقدمات" (المتقدم يعطى المتأخر السبب الذى يجرى من الشيء الذى ينظر فيه المتأخر مجرى الصورة)<sup>(٢)</sup>.

ينحصر النقد الرشدى لكل من الإسكندر الأفروديسى وابن سينا فى "المعنى" المقصود بأن "الصناعة العامة تتكلف بيان سائر المبادئ" وأن هذا المعنى يتعلق أساسا "بالمنهج" المستخدم فى كل منهما كما يتعلق أيضا بالتفسير الذى يضعه الشارح للقول المفسر، لقد أخطأ الإسكندر فى فهم ما يقصده أرسطو، وتابع ابن سينا كلام الإسكندر فاعتقد ابن سينا صحة قول الإسكندر "بأن كل علم لا يبرهن مبادئه"<sup>(٣)</sup> وأخذ هذه العبارة على إطلاقها، واعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليا أو غير أزلى فإن صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكفل ببيان وجودها، فقال ابن سينا إن صاحب العلم الطبيعى يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة، وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن وجودها، ولم يفرق

(١) انظر: ابن رشد، تلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ص ٧١، ٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٩.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٢٣.

بين الجوهرين<sup>(١)</sup>. ويوضح ابن رشد كيف أن العلم الإلهي يصادر على ما تبين في العلم الطبيعي، وكيف أن زاوية النظر تختلف في كل علم منهما.. فوضّح أن نظر العلم الخاص بعلم ما بعد الطبيعة "هو النظر في مبادئ الجوهر بما هو جوهر سواء كان أزلياً أو غير أزلي"<sup>(٢)</sup>، والعلم الطبيعي أيضاً ينظر في مبادئ الجوهر الأزلي وغير الأزلي لكن "تظهر فيها بالنحو الذي يخص هذا العلم"<sup>(٣)</sup> كما ينظر العلم الإلهي أيضاً في الجوهر الأزلي لكن بالنحو الذي يخصه؛ مثل كونه جوهرًا وصورة أولى، وغاية أولى، على أن يضع ما تبين في العلم الطبيعي في اعتباره، كما ينظر علم ما بعد الطبيعة أيضاً في الجوهر غير المتحرك، هل هو واحد، أو كثير، وإن كان كثيرًا فما الواحد الذي تترقى إليه، وكيفيّة ترتيب هذه الكثرة عنه، وهكذا ينبغي أن يفهم "اشتراك هذين العلمين، أعني الطبيعي والإلهي في النظر في مبادئ الجوهر أعني أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ جوهر متحرك، وصاحب هذا العلم (مابعد الطبيعي) ينظر فيها بما هي مبادئ للجوهر بما هو جوهر، لا جوهر متحرك"<sup>(٤)</sup>.

وهكذا تصبح علاقة الصعود من الطبيعي إلى الإلهي واضحة عند ابن رشد حيث "لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة، ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف"<sup>(٥)</sup> وهذا النص -فيما أرى- إشارة إلى طريقة ابن سينا المقنعة (أى الجدلية) التي تعتمد على الحل الميتافيزيقي لبراهين الواجب والممكن، حيث لا يعتمد ابن سينا الطريق الطبيعي العلمي الذي يبدأ من المحسوس صعودًا إلى الإلهي وهو ما

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد ٣، ص ١٤٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٢٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، مجلد ٣، ص ١٤٢٥ - ١٤٢٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٢٣.

يدعو إليه ابن رشد.

وعلى ذلك يصحح ابن رشد ما أشكل من كلام الإسكندر الذى جعل ثامسطيوس يتجنب الحديث فى الموضوع برمته، كما أدى بابن سينا إلى الوقوع فى الخطأ<sup>(١)</sup> وهو أن المقصود بأن النظر الطبيعى يأخذ مبادئه من الفلسفة الأولى، أى أنه يأخذ فحسب السبب الصوري والغائى، وليس السبب الهولانى والمحرك، وإن كانت كلها واحدة بالموضوع - فيما يرى ابن رشد - أى أن المبدأ الصوري والغائى والمحرك ليست ثلاثة بالعدد عند ابن رشد وإنما هى واحدة بالموضوع ثلاثة بالقول؛ فهو من حيث هو محرك بين وجوده فى العلم الطبيعى، وأنه فى غير مادة، ومن حيث يتسلم العلم الإلهى أن هذا المحرك هو من غير مادة، يبين أنه صورة وغاية لهذا الجوهر المحسوس لا من جهة ما هو محسوس، بل من جهة ما هو موجود.

فعلى هذا ينبغى أن يفهم أن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط، لا بالوجود<sup>(٢)</sup> .. وعلى ذلك أيضا ينبغى فهم العلاقة بين الطريق الصاعد والنازل، بين الطبيعيات والإلهيات؛ لذلك يرى ابن رشد أن وظيفة العلم الطبيعى البحث عن السبب المحرك المادى، وهما فى الوقت نفسه مبدأ للفحص عن السببين الباقيين، أى أن ما تبين فى العلم الطبيعى يعد مقدمات للبحث فيما بعد الطبيعى لذلك يقول ابن رشد "إذا تأملنا المقدمات التى استعمل فى ذلك وجدناها بأعيانها هى التى استعمل فى العلم الطبيعى، ولذلك يظهر أن هذا النظر الذى قدم هاهنا (فيما بعد الطبيعة) ليس خاصا بهذا العلم، وإنما هو جزء من العلم الطبيعى، ولكن لمقاربة النظريين وضرورة استعمال أحدهما مبدءا فى الآخر ذكر (=أرسطو) بما تبين من ذلك فى العلم الطبيعى، لكن قد يفحص عنها فحوصا أعم من الفحوص الطبيعية ... لذلك يُذكر ها هنا بما تبين من أمر مبادئ الجوهر المحسوس فى

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣٥ - ١٤٣٦.



العلمين جميعاً،... وذلك أن العلمين متاخران ومتقاربان جداً، أعنى العلم الناظر في مبادئ الجوهر المتحرك بما هو متحرك، والناظر في مبادئه بما هو جوهر. ولذلك قد يمكن أن يستعملها هنا مقدمات أعم من المقدمات التي يستعمل في العلم الطبيعي، لكن لا من حيث هو جوهر متحرك، بل من حيث هو جوهر بإطلاق<sup>(١)</sup>، وعلى ذلك يعطى ابن رشد الفلسفة الأولى حق النظر في جميع المبادئ، وكذلك يعطى العلوم الجزئية حق النظر في مبادئها، لكن مع الأخذ في الاعتبار اختلاف جهة النظر. لذلك يرى ابن رشد استحالة أن يكون الموضوع واحداً، والجهة أيضاً واحدة<sup>(٢)</sup>، لكنه يقول بأن العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الجزئية يحكمها ثلاثة أمور هي:

- ١ - أن تتباين بالموضوع.
- ٢ - أو تختلف بالجهة وتشارك بالموضوع.
- ٣ - أو تنظر إحداهما في الشيء من جهة النقصان، والأخرى من جهة الزيادة<sup>(٣)</sup>.

١- أما من حيث التباين في الموضوع، فلا يقتصر التباين على ما يوجد بين موضوعات الإلهيات واختلافها عن موضوعات الطبيعيات أو الرياضيات<sup>(٤)</sup> إنما قد يأتى التباين أيضاً بين موضوعات العلم الواحد مثل ما نجده في الرياضيات بين الهندسة والحساب، فالهندسة تخالف الحساب في الموضوع لأن موضوع الأولى كمية متصلة، وموضوع الثانى كمية منفصلة، وهنا يرى ابن رشد أن موضوعاتهما "مختلفة في الطبيعة"<sup>(٥)</sup> لذلك ليس يمكن "أن ينقل البرهان

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٣٤-١٤٣٥.

(٢) شرح البرهان، ص ٣٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(٤) "صاحب كل صناعة إنما يجب عليه أن يفحص عن الأمور الذاتية التي تخص موضوع صناعته، ... فواجب ألا يفحص صاحب صناعة عما يفحص عنه صاحب صناعة أخرى، ولا يستعمل من المبادئ ما يستعمل غيره ... مثل حال علم الهندسة مع علم الفلسفة" (المصدر السابق، ص ٣٣٣).

(٥) شرح البرهان، تحقيق د. بدوى، ص ٢٨٠.

فيها من واحدة إلى أخرى<sup>(١)</sup> والسبب في ذلك أن "ذات العدد مباينة لذات العظم"<sup>(٢)</sup> أى أن الحساب يخالف الهندسة، الأول كمية منفصلة، والأخرى متصلة، لكن إذا كان الاختلاف في الموضوع يؤدي إلى الاختلاف في الأسباب، وإذا اختلفت الأسباب تختلف المسببات، وكانت المطلوبات هي المسببات، وجب ألا تشترك صناعتان أصلاً في المطلوب من المطالب الذاتية<sup>(٣)</sup>، لكن تظل فكرة "المساواة" نفسها مطلوبة في العدد والعظم، أي في الحساب والهندسة. أى أن هاهنا مطلوبات عامة لأكثر من صناعة حتى لو اختلفت في الموضوع. كيف يحل ابن رشد هذه المسألة؟

٢- في هذه الحالة ينتقل إلى "الاشتراك في الموضوع مع الاختلاف في الجهة" ويحل المسألة استناداً إلى أنه إذا كانت فكرة "المساواة" أصبحت موضوعاً مشتركاً بين الحساب والهندسة، فينبغي النظر إليها باعتبارها من المقدمات العامة المشتركة بينهما، والمقدمة التي تكون مشتركة لأكثر من صناعة واحدة ليست "مقدمة واحدة بالمعنى، وإنما هي واحدة باللفظ"<sup>(٤)</sup>. لكن كيف يكون المطلوب واحداً باللفظ مختلفاً بالمعنى؟ إن ذلك يرتبط بطبيعة الصناعة نفسها فالمساواة في الحساب مثلاً لا ينبغي أن يتعدى معناها طبيعة العدد نفسه، كذلك يجري الأمر في سائر البراهين الموجودة في صناعة صناعة، أى يكون البرهان من طبيعة الصناعة نفسها لذلك يفرق ابن رشد بين نوعين من البراهين: الأول: البرهان على الإطلاق، يريد بالإطلاق أن يكون المطلوب واحداً بعينه من جميع الجهات، والثاني: البرهان على جهة ما: أى أن يكون واحداً بالموضوع، مختلفاً بالجهة<sup>(٥)</sup>.

(١) شرح البرهان، ص ٢٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

فالبرهان المطلق هو الذى يعطى السبب والوجود، والبرهان على جهة ما هو الذى يعطى الوجود فقط، أو السبب فقط إذا كان الموجود معلوماً<sup>(١)</sup> فإذا كان المطلوب واحداً فى صناعتين، فإنه يكون على وجهين: أحدهما أن يبين كل واحد منهما ذلك المطلوب بعينه، وذلك بجهتين مختلفتين، مثل أن يبين صاحب علم النجوم أن القمر كُرِيَ من قِبَل أن ضوءه يتزايد بشكل هلالى، ويعطى صاحب العلم الطبيعى السبب فى كُرَيْته من قِبَل أنه جرمٌ لا ثقيل ولا خفيف<sup>(٢)</sup> وهناك وجه آخر للتعاون بين الصناعتين على مطلوب واحد، فتبين إحداهما وجوده، وتعطى الثانية للآخرى سبب الوجود.

وبذلك يكون ابن رشد قد فصل كيف يكون الخلاف بين المطلوب فى علمين مختلفين يتم على جهة التعاون، أى أن يتعاون العلمان على مطلوب واحد، وذلك بأن يبين أحدهما الوجود ويبين الآخر سبب الوجود.

٣- وبالنسبة للوحدة فى الموضوع نفسه والاختلاف من جهة الزيادة والنقصان، مثل علم المناظر مع علم الهندسة، فإن علم المناظر يقع تحت علم الهندسة، إذ تنظر الهندسة فى الخط من جهة النقصان أى من جهة ما هو خط، وينظر علم المناظر فيه من جهة الزيادة، أى من جهة ما هو خط شعاعى. ولذلك يأخذ صاحب المناظر كثيراً من نتائج الهندسة فيضعها حدوداً وسطى فى براهين الأسباب عنده، وذلك لأن الهندسة (وهى العلم الأعلى) تعد بمنزلة الصورة للعلم الأسفل (المناظر) وهنا تصبح النتائج فى علم ما سبباً لما تبين وجوده فى العلم الأسفل، وهذا ما يحدث فى علم تأليف اللحن مع علم العدد، وعليه يدخل علم اللحن (الموسيقى) تحت علم العدد<sup>(٣)</sup>.

وما يهمنا فى تصنيف ابن رشد هو علاقة التعاون بين العلوم المختلفة،

(١) شرح البرهان، ص ٣٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

وعلى مستوى أجزاء العلم الواحد. فيتم التعاون على بيان الشئ الواحد بعينه بين العلوم بأن يعطى أحد العلوم الوجود، ويعطى العلم الآخر السبب، وهما صنفان: أحدهما: الصنائع النظرية التي بعضها تحت بعض، والصنف الثاني: الصنائع العلمية والعملية التي تنتظر في شئ واحد، لكن بجهتين مختلفتين مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية؛ فإن العملية تعطى العلمية المبادئ التي فيها تنتظر العلمية. والعلمية تعطى العملية أسباب تلك المبادئ<sup>(١)</sup>.

وهناك نوع آخر من التعاون بين الصناعة السفلى والعليا، مثل التعاون الذى بين صناعة التعاليم والعلم الإلهى. وذلك أن الطبيعة تعطى لصاحب الإلهى أن ها هنا موجودات(\*) مفارقة للمواد، والتعاليمى يعطى عددها من قبل إعطاء الحركات. والإلهى ينظر فى جواهرها وجميع ما يلحقها. وكذلك كثير من الأمور التى يقررها العلم الإلهى يحلها بما تبين فى العلم الطبيعى<sup>(٢)</sup>. على أنه ينبغى أن ندرك نوع التعاون بين العلم الأعلى والعلم الأسفل، فالأخير يعطى وجود الشئ، والعلم الأعلى يعطى معرفة سبب ذلك الوجود، وإذا كانت العلوم التى تتعاون على معرفة وجود الشئ وسببه هى العلوم المرتبة بعضها تحت بعض؛ غير إنه بوجود مثل هذا التعاون بين بعض العلوم من غير أن يكون بعضها داخلا تحت بعض، مثل ما يوجد بين علم الطب وبين علم الهندسة؛ فإن الطبيب يبين أن الجرح المستدير أصعب فى الشفاء، والمهندس يعطى سبب الصعوبة، وهو لأن الشكل المستدير يعدم الزوايا التى يسهل من قبلها الالتحام، أو عظم الجسم الذى ينبت فيه، لأنه قد بين المهندسون أن الجسم المستدير يسع أكبر من الجسم غير المستدير اللذين يتساوى محيطهما<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح البرهان، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

(٥) هى العقول المفارقة المحركة لأفلاك الكواكب.

(٢) شرح البرهان، ص ٣٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٢ - ٣٧٣. وتفسير ابن رشد قريب من تفسير يحيى النحوى.

نخلص مما سبق: أن دراسة تصنيف العلوم غاية في الأهمية لفهم حقيقة المنهج والمذهب في آن معاً عند أي فيلسوف. ويتميز تصنيف العلوم عند ابن رشد بما يلي:

- جعل المنطق آلة للعلوم ومدخلاً لها جميعاً.
- ميز بين المنطق العام والمنطق الخاص بكل علم<sup>(١)</sup>، أو بالأحرى بين المنهج الخاص بالفلسفة، والمنهج الخاص بكل علم، بين "الجهة المطلقة" للنظر في الموجودات بما هي موجودات، وهو نظر الفلسفة الأولى التي تتنظر في الأنواع الكلية. وبين نظر العلوم الجزئية الذي هو النظر في الأسباب العلمية. لذلك أصبحت الفلسفة تتنظر للأشياء نظرة تختلف عن نظرة العلوم الجزئية، من هنا يأتي التفاضل بين العلوم مع إقرار التعاون والتداخل فيما بينها، وذلك لاختلاف طبيعة كل جنس من أجناس العلوم عن الآخر بحسب موضوع كل علم، وبحسب جهة النظر إلى الموضوع، الذي ينعكس بدوره على طابع البرهان ونوعه في كل علم.

وإذا كان ابن رشد ينظر للعلاقة بين العلوم على أنها علاقة تعاون، وعلاقة تداخل، علاقة زيادة ونقصان، أو علاقة جنس بأنواعه وفصوله.. أو علاقة المادة بالصورة، فإن ما يهمنا هنا هو الناحية المنهجية، هل تتأسس الإلهيات على البرهان؟

#### ٦ - مصادر المنهج:

المصادر: Postulate قضية ليست بيّنة بنفسها، كما لا يمكن البرهنة عليها، ولكن يُصادر عليها، أي يُطالب بالتسليم بها، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع في إحالة. فصحتها إذ تستبين من

---

(١) كما يقول: "صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم" تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ٤٨.

نتائجها<sup>(١)</sup>.

والمصادرة عند ابن رشد "يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها"<sup>(٢)</sup>.

والمصادرة التي أكد عليها ابن رشد هي "السببية"، أي ضرورة ارتباط الأسباب بمسبباتها، في مقابل رأى الأشاعرة والغزالي القائم على نفى الضرورة بين الأسباب والمسببات وهو رأى "مضاد للشرعية والحكمة معاً"<sup>(٣)</sup> من وجهة نظر ابن رشد، والقول بالسببية عند ابن رشد يقتضى أسبقية فكرة "الضرورة" الرابطة بين الأسباب ومسبباتها، لذلك فهناك أسباب "محسوسة فاعلة"، و"ضرورة" معقولة رابطة بين هذه الأسباب والمسببات. ويعيب ابن رشد على المتكلمين "إنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات"<sup>(٤)</sup>.

كما أن الأسباب المحسوسة التي تفترض الرابطة الضرورية، تفترض أيضاً فكرة "النظام"، و"الاطراد" في الوقوع، أو الحتمية.. أى أن العلاقة الضرورية تفترض الثبات والحتمية، وتتفنى الإمكان واللاحتمية.. لذلك فإن أى قول بالإمكان، وجواز وقوع ما هو ضروري الوقوع هو نفس للنظام، ونسف للعلم، وللحكمة وعليه فإن قول الغزالي (والمتكلمين من الأشعرية) بنفى الضرورة بين الأسباب ومسبباتها، هو اعتراف من ابن رشد بهدم إلهيات الفلاسفة، أو بالتحديد هدم النسق الفلسفى الأرسطى بأكمله. ومن هنا نفهم الحملة القوية التى شنّها ابن رشد على الغزالي لأنه أنكر الضرورة، أو التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها حيث يقول فى "تهافت الفلاسفة":

(١) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، حـ٢، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) ابن رشد، تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.

(٣) مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٦٩.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ٤٤-٤٣.

"الاقتران بين ما يعتقّد في العادة سبباً، وما يعتقّد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر، ولا نفى أحدهما يتضمن على الإطلاق نفى الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"<sup>(١)</sup> فالعلاقة بين الأسباب والمسببات، أو العلل والمعلولات هي نوع من الاقتران الذي استقر في الأذهان باطراد العادة نتيجة المشاهدة الحسية، التي تعود الإنسان على مشاهدتها، أي نتيجة خبرة حسية.

والخلاف بين ابن رشد والغزالي، يتلخص في أن نفى الضرورة عند الغزالي يعني: نفى طبائع الأشياء، وبالتالي نفى معرفتها، ونفى العلم، ونفى مبدأ عدم التناقض في مفهومه الوجودي، أي أن تصور الغزالي لا يعقل لأنه يناقض طبيعة العقل الإنساني من حيث أنه يهدم مبادئ المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائي عند أرسطو<sup>(٢)</sup> لذلك يقول ابن رشد "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ها هنا برهان ولا حدّ أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً"<sup>(٣)</sup> إذن يعترف ابن رشد بأن الغزالي ينفي العلم الضروري ويقول بالظن والاحتمال.

- 
- (١) تهافت الفلاسفة، ص ٦٠.  
(٢) راجع: د. أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، سنة ١٩٧٨، ص ٦٢-٦٣.  
(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، ح ٢، ص ٧٨٥، وطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٥٠٧. يذكرنا ابن رشد هنا بمغالطة الكذاب المعروفة في كتب المنطق؛ بالطبع ليس رأى الغزالي ضرورياً، ولا رأى ابن رشد كذلك ضرورياً!.

إلى هذا الحد فإن موقف الغزالي يعدّ تهديدا صريحا لما يحرص عليه ابن رشد من إقامة الإلهيات على نسق معرفي محدد بالعلّية السببية المرتبطة بنظام العالم، والعلّية الغائية التي تحكم العقل والعلم والوجود وجميع الموجودات الموجهة نحو غاياتها وصولاً إلى الغاية الأسمى طبقاً للمفهوم الأرسطي.

لقد احتل الهجوم الرشدي على الأشعرية والغزالي بسبب هذا الموضوع مساحة كبيرة في مناهج الأدلة<sup>(١)</sup> وفي تهافت التهافت<sup>(٢)</sup> وغيرها. غير أن ما أود الإشارة إليه أن الغزالي في تهافت الفلاسفة كان ينفي الضرورة لأسباب يراها البعض دينية وأراها علمية لأن عرضه للمسائل كان عرضاً عقلياً بحثاً، يعتمد على نقد علمي موجه أساساً للناحية المنهجية الخاصة باستخدام البرهان في مجال الإلهيات.. وابن رشد يدرك تماماً أن الغزالي يُجدد دور العقل، ودور المنطق وأنه لم يرفع الأسباب الفاعلة في الأشياء، بل يردّها إلى الله. كما أن ابن رشد نفسه ينتهي إلى الارتقاء بالأسباب إلى الله أيضاً، إذ يقول: "وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول؛ فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي ها هنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لتلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل ها هنا إلا الله: إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسباباً مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها"<sup>(٣)</sup>.

وبالطبع علينا ألا ننخدع بعبارات ابن رشد من مثل "الاختراع" و"حفظ الوجود"، لأن القارئ لهذه المعاني في مناهج الأدلة، سيجد أنها تختلف في معانيها عما يقوله في تفسير ما بعد الطبيعة حيث لا يعنى الاختراع إلا "التحريك" بالمعنى الأرسطي، ولا يعنى حفظ الوجود إلا نظرية العشق الأرسطية.

(١) انظر: مناهج الأدلة، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.

(٢) انظر: تهافت التهافت، ص ١١٣، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٧، ١٩٣.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٦٩-١٧٠، ١٧١.



وابن رشد لا ينفي فاعلية الله، ولا ينفي أنه مخترع الأسباب، بل يؤكد هذه الفاعلية، وكون الأسباب مؤثرة بقوة إلهية وذلك في شرحه لعلم الطبيعة عند أرسطو (كتاب السماء والعالم) عند الحديث عن الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس عن طريق الإضاءة، فإنه يرد قوة التسخين الموجودة في الضوء إلى الله، حين قال: "وأما الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس فهي الإضاءة؛ فإنه يظهر أن الضوء بما هو ضوء، عندما ينعكس يسخن الأجسام التي لدينا بقوة إلهية"<sup>(١)</sup>.

وإذا كان ابن رشد يرى أن نفى الأسباب الطبيعية يؤدي إلى القول بالصدفة. "لأن أحد الجانزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"<sup>(٢)</sup> فإن الغزالي لم يقصد من هجومه على الفلاسفة إلا تأكيد حرية الإرادة لله سبحانه وتعالى، كما لم يكن يقصد نفى النظام في الموجودات، لأن نفى فكرة الضرورة في مجرى الأحداث لا يعنى نفى النظام، والغزالي يدرك هذا المعنى تماماً، بل أنه قد صاغ ما يمكن أن يؤدي إليه نفى الضرورة من محالات شنيعة تجعل العلم مستحيلًا، وتجعل العالم بلا نظام، صاغ هذا النص ضد نفسه، وهو نص شديد الدقة والعمق، يردّ به على من يعتقد أن قوله يلغى النظام والعلم<sup>(٣)</sup>. بل ما يؤكد الغزالي من موقفه، هو نفس ما أكد هيوم (فيما بعد) من تأسيس العلم على العادة والقول بالاحتمال في الأمور الطبيعية. مع تأكيد أن الغزالي يؤكد الضرورة المعرفية في الرياضيات والمنطق، ولم يقل أحدًا بأن نفى الضرورة عند هيوم، هو نسف للعلم، بل أن موقف هيوم الشكّي هو الذى أيقظ كانط من سباته ليعيد النظر من جديد في حدود العقل في مجال الإلهيات (الميتافيزيقا) وهو عين ما كان يهدف إليه الغزالي<sup>(٤)</sup>. أما مسألة نفى العلم التي أكد عليها ابن رشد لا

(١) رسائل ابن رشد، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٤٩.

(٢) تهافت التهافت، ص ١٦٧.

(٣) انظر تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٩-٢٣٢.

(٤) تذهب الدكتورّة منى أبو سنة إلى أن ابن رشد لم يقدّم بفحص قدرة العقل، بل قام به

تعنى إلا نفيه بالمعنى الأرسطى، مما يعنى أن موقف الغزالي يعدّ ثورة على المنطق الأرسطى فى حالة تطبيقه على الإلهيات، ويعنى فى الوقت نفسه أن معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية، وأساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة<sup>(١)</sup>. على ما أثبت هيوم فى الفكر الحديث، حين نقد مبدأ العلية بردها إلى التعاقب الزمانى الذى يجعلها عادة تجريبية لا أكثر ولا أقل<sup>(٢)</sup>؛ فهو بذلك قد أثبت لنا أهمية الاختيار المنهجى عند الفلاسفة.. وليس لقائل أن يقول أن هيوم "يشبه الغزالي فى بعض العبارات، ولكنهما يختلفان من حيث المنطلق والغاية. فهيوم لا ينقد العلية لحساب الإيمان، بل من أجل تصور معين للمنهج العلمى"<sup>(٣)</sup>، وفيما أرى أن الغزالي أيضا قد نقد العلية من أجل تصور معين للمنهج العلمى بجهة ما؛ تصور يرى أن ما اشترطه الفلاسفة فى قسم البرهان من المنطق... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية<sup>(٤)</sup>، وهى مسألة منهجية علمية أثبتتها كانط فيما بعد. وما يهمنا الآن التأكيد على حق كل فيلسوف فى أن يختار مصادراته وإذا كانت المصادرة عند ابن رشد يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها.. فما الذى يمنع أن يتبنى الآخر خلافها؟.

---

كانط بعد سبعمئة سنة. فقد وضع كانط أساس الهرمنيوطيقا استنادا إلى نظريته فى المعرفة حيث انتهى إلى أن العقل الإنسانى يحاول اقتناص المطلق ولكنه عاجز عن ذلك. وكتابه "نقد العقل الخالص" هو من أجل تبرير فشل هذه المحاولة فى اقتناص الحقيقة المطلقة. وفى هذا الاطار ألف كانط "الدين فى حدود العقل وحده" (راجع: د. منى أبو سنة: ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتتوير، تحرير: د. مراد وهبة، د. منى أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى، ١٩٩٧، ص ٨٩، ٩٠).

(١) راجع هذا الموضوع بتوسع فى كتاب د. أبى يعرب المرزوقى/ مفهوم السببية عند الغزالي.

(٢) د. صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار قباء. سنة ١٩٩٨، ص ١٦٢.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.

## الفصل الثالث

### الاستدلال المنهجي في الإلهيات

#### عند ابن رشد

لقد ظهر لنا من خلال عرض مراحل الوعي الفلسفي وتطوره عند ابن رشد -في الفصل الأول- أن التفكير المنهجي عنده انقسم إلى مرحلتين متميزتين هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان في العلوم والفلسفة؛ ومرحلة تلازم الجدل والبرهان في الفلسفة. وهذا يقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة من المرحلتين.

#### المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى البرهان:

تمثلت هذه المرحلة في حذف الأقاويل الجدلية في كتب أرسطو، والإبقاء فحسب على أقاويله العلمية، كما تمثلت أيضا في الدعوة الصريحة إلى استخدام الاستدلال البرهاني، ورفض الجدل وبخاصة عند المتكلمين (الأشعرية بالتحديد) ومنهم الغزالي، وعند الفلاسفة الفيضيين الفارابي وابن سينا.

لقد دعا ابن رشد -على ما أثبتنا- في مرحلة الجوامع والتلخيصات إلى استبعاد كل قول جدلي غير برهاني، والدعوة إلى تبني الأقاويل العلمية البرهانية التي جاء بها أرسطو فحسب، دون النظر إلى آراء غيره من السابقين من شراحه العرب واليونانيين من هنا اكتفى ابن رشد في هذه المرحلة بتجريد الأقاويل البرهانية في كتب أرسطو والإبقاء عليها. وحذف الشكوك التي ذكرها أرسطو للسابقين عليه والمعاصرين له. والأهم من ذلك هي دعوة ابن رشد في هذه المرحلة إلى النظر في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة النظر في التعاليم<sup>(١)</sup>. وهذا يعني أن ابن رشد أراد إقامة الفلسفة علما محكما على غرار

---

(١) وهي وجهة النظر التي كان قد عارضها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة بل تأسس كتابه على رفض هذه الدعوة.

العلم الرياضى كما كان الحال عند أرسطو. من هنا كان هجومه على المتكلمين فى زمانه، وعلى الغزالى بخاصة، وكذلك ابن سينا؛ لأن أقوالهم وبراهينهم لم تبلغ "مرتبة اليقين والبرهان" (١) فعند تناول ابن سينا مسألة القدم والحدوث، وقوله ببرهان الممكن والواجب وصف ابن رشد قوله بأنه "فى أعلى مراتب الجدل، وليس هو وأصلاً موصل البراهين" (٢) معللاً ذلك بأن المقدمات التى اعتمد عليها ابن سينا؛ مقدمات عامة، ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها، فى حين أن مقدمات البراهين ينبغى أن تكون من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة على ما بين ابن رشد فى تلخيص وشرح البرهان لأرسطو (٣)، كما نعت ابن رشد كلام الغزالى بأنه "كلام طويل غايته خطبى أو جدلى" (٤) أقاويله "كلها أقاويل جدلية" (٥) أو أنه "كلام باطل كله" (٦).

نحن أمام موقف صريح لابن رشد يجعل من الفلسفة منهجاً واحداً قائماً على البرهان، ويوحد بين العلوم كلها فى منهج واحد، أو بالأحرى يدافع عن الفلسفة باعتبارها منهجاً علمياً برهانياً، يتأسس على البرهان واليقين الرياضى، فى مقابل الموقف المنهجى عند الغزالى الذى يجعل للفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى، وتتفصل عنها منهجياً، فلا يمكن عند الغزالى استخدام المناهج الرياضية فى الفلسفة الأولى أو فى الإلهيات (على نحو ما أثبت كانط فيما بعد) فقال: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات" (٧) على أن ابن رشد يؤكد أن معنى الحكمة هو "النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه

(١) تهافت التهافت، ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠ كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر أباد، ص ٥.

(٣) راجع: ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ٦٢.

(٤) تهافت التهافت، ص ٣٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٨٢، ص ٢٨٣.

(٧) تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

طبيعة البرهان<sup>(١)</sup> يبقى الوقوف على جوهر الطريقة البرهانية أولاً. وهل استطاع ابن رشد حل مسائل الإلهيات بطريقة برهانية؛ على ما اشترطه في تلخيصه للبرهان وكذلك شرحه له؟

#### أولاً: جوهر الطريقة البرهانية:

يدعو ابن رشد في هذه المرحلة إلى أن تتخذ الإلهيات منهجاً يكون إنموذجه العلمي برهاناً مستمداً من العلوم الرياضية التي تتمتع باليقين التام، لأن براهينها براهين مطلقة تفيد وجود الشيء وسببه معاً، أو السبب إذا كان الوجود معلوماً<sup>(٢)</sup>، كما تستعمل الرياضيات الشكل الأول في القياس، وهو أحق الأشكال الذي يتحقق به العلم التام الذي يكون على طريق الإيجاب<sup>(٣)</sup>.

#### أ - معنى البرهان:

البرهان "هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود"<sup>(٤)</sup>، فمعرفة علة وجود الشيء شرط ضروري للبرهان اليقيني. ومن المعروف أن العلة عند أرسطو أربع: المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية. وهذه العلة قد تقع كل واحدة منها كحد أوسط في الأقيسة البرهانية<sup>(٥)</sup> لكن البراهين تختلف فيما بينها بحسب الحد الأوسط: من براهين مطلقة تعطى السبب والوجود معاً، إلى براهين وجود فقط وبراهين تعطى السبب فقط.

وكل برهان لابد أن يستند إلى مقدمات أو معرفة متقدمة تنقسم إلى نوعين:

- 
- (١) تهافت التهافت، ص ٤١٧.
  - (٢) انظر: تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٨٨.
  - (٣) المصدر السابق، ص ٨٧.
  - (٤) المصدر السابق، ص ٣٨.
  - (٥) ربيعة الطاهر عريبي: في المنطق، شرح البرهان لابن رشد، الناشر: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى سنة ١٩٩٧، ص ٨.

- ١ - إما معرفة هل الشيء موجود أو غير موجود، وهو ما يسمى بالتصديق.
- ٢ - إما معرفة بماذا يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي يُسمى "تصوراً".  
وبعض الأشياء تحتاج الأمرين معاً.

على ذلك لابد للبرهان من وجود مبادئ ينبغي التسليم بها بدون برهان وإلا يستمر البرهان إلى ما لا نهاية، وهذه المبادئ تنقسم إلى نوعين:

- ١ - إما مبادئ خاصة لكل علم، وهي المناسبة الذاتية.
- ٢ - وإما مبادئ عامة لأكثر من جنس وهي البديهيات، غير أن البديهيات رغم أنها مشتركة عامة فإنها ينبغي أن تُكيّف وفقاً لكل علم<sup>(١)</sup>.

#### ب - أنواع المقدمات المستخدمة في البرهان:

- والمقدمات المستخدمة في البرهان أنواع: منها مقدمات معروفة بالطبع واجب قبولها (البديهيات) ومنها مصادرات، ومنها أصول موضوعية (مسلمات) ومنها حدود (تعريفات).
- فالبديهيات أو المقدمات المعروفة بالطبع يصدق بها بذاتها، وليس يمكن أن يتصور أحد فيها أنها غير ماهية عليه.
  - أما المسلمات أو الأصول الموضوعية هي المقدمة التي يتسلمها المتعلم من المعلم، دون أن يكون عنده علم بخلافها.
  - أما المصادرة، يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها.
  - أما الحدود فهي تعريفات تختلف عن الأصول الموضوعية (المسلمات) والمصادرات من قبل أن الحدود ليس فيها حكم بأن الشيء موجود أو غير

(١) مثل المبدأ الذي يقول: "إذا أخذت من كميات متساوية كميات متساوية فالبواقي متساوية، فهذه البديهية مشتركة بين العلوم التعاليمية (الرياضيات) ولكنها في الحساب لا تفيد إلا بالنسبة للأعداد، وفي الهندسة بالنسبة إلى المقادير المكانية؛ فعمومها ليس كعموم طبيعة واحدة، بل كعموم نسبة واحدة. وهذه المقدمات إذا استعملها صاحب صناعة فقربها وأدناها من موضوعه الخاص به. كانت قوتها قوة المقدمة الخاصة المناسبة"، المرجع السابق، ص ١٢، والنص، ص ٢٨.

موجود، وإنما الحد جزء مقدمة وهو مُقيم لذات الشيء ومعناه<sup>(١)</sup>، أى أنه يعرفنا جوهر الشيء وماهيته، والماهية هى الكلى، والعلم هو علم بالكلى. لذلك يفرق ابن رشد بين الحدود والمصادر، والأصول الموضوعية، على اعتبار أن الحد لا يكون إلا كلياً، وتلك قد تكون كلية وجزئية، والبرهان لا يقوم إلا على الطبيعة الكلية، لذلك إذا لم يكن فى الجزئيات طبيعة كلية، لم يكن هنالك معنى كلى موجود، وإذا لم يتحقق هذا المعنى الكلى، لا يكون هناك حد أوسط يحمل عليه من طريق ماهو، وإذا انتفى وجود الحد الأوسط فلا يكون هنالك برهان أصلاً<sup>(٢)</sup>.

لذلك يؤكد ابن رشد أن "العلم بالبرهان فإنما يكون على الأمر الكلى وبالأمر الكلى، والأمر الكلى هو فى كل شخص وفى كل زمان"<sup>(٣)</sup>.

وأهم ما يؤكد عليه ابن رشد فى الحدود هو أن تكون المعانى المراد تحديدها واضحة بينة ظاهرة فى الحدود، لذلك فهو يدعو إلى "الاحتباس من الاسم المشترك"<sup>(٤)</sup> الذى يقال على معانى كثيرة وهو كثيراً ما يستخدم فى الجدل، وإن كان هناك تحفظ من استخدامه فى الجدل، فمن باب أولى أن نتحفظ منه فى الحدود المستخدمة فى العلم البرهانى<sup>(٥)</sup>.

ج - شروط مقدمات البرهان<sup>(٦)</sup>:

وهناك شروط لا بد من توافرها فى المقدمات التى تستخدم فى البرهان

وهى:

- (١) تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.
- (٢) تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٣.
- (٣) المصدر السابق، ص ١٢٥.
- (٤) المصدر السابق، ص ١٧٤.
- (٥) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٦) المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩، وطبعة أخرى: تحقيق د. بدوي، ص ٤٩-٥٠.

- ١ - أن تكون مقدمات البرهان صادقة، لأن الكاذبة تؤدي بمن يستعملها أن يعتقد بوجود ما ليس بموجود.
  - ٢ - أن تكون أوائل وغير معروفة بحد أوسط، أى لا تسبقها مقدمة أخرى تحتاج إلى حد أوسط، أى تحتاج إلى برهان وكل برهان يحتاج إلى برهان وإلا استمر البرهان إلى ما لا نهاية.
  - ٣ - أن تكون علة للشئ المبرهن، لأن العلم الحقيقى هو العلم بعلة الشئ. لذلك يجب أن تكون أيضا مناسبة للأمر الذى يتبين بها.
  - ٤ - أن تكون متقدمة على النتيجة من قبل أنها علة للنتيجة، أى أنها متقدمة عليها بالسببية.
  - ٥ - أن تكون أعرف من النتيجة من جهتين: من جهة ما يدل عليه اسمها، ومن جهة أنها موجودة أى صادقة. والأعرف يكون على ضربين:
    - أ - الأعرف عندنا وهى الجزئيات.
    - ب - والأعرف عند الطبيعة هو الكليات البعيدة عن الحس.لذلك لا يمكن أن يكون قياس برهانى دون اجتماع هذه الشروط.
- وفى البرهان ينبغى التصديق بمبادئ البرهان على الصفات المشار إليها، إلى جانب أنه لا ينبغى التصديق بشئ من مقابلات المقدمات المعروفة بنفسها لأن الاعتقاد بإمكان مقابل هذه الأوائل يؤدي إلى ما يعرف بالأمور المغلطة التى تقوم عليها أقيسة السوفسطائيين، لكن العلم البرهانى من خصائصه ألا يقبل التغير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابله<sup>(١)</sup>.
- لذلك تكون مقدمات البرهان ضرورية - غير متغيرة -، وهى ذاتية محمولة على الكل، وكلية، ومناسبة أى من جنس واحد، لذلك يؤكد ابن رشد على مطالب البرهان وهو العلم المحقق اليقنى الذى يفيد علم الشئ على ما هو عليه بعلمته

(١) تلخيص البرهان، تحقيق: د. بدوي، ص ٥٢.



التي هو بها موجود أو في أي وقت دون أن يكون بخلاف ماهو عليه في أي وقت، لذلك يكون ضرورياً دائماً. لذلك فالنتيجة التي تعتمد على مقدمات ضرورية فهي ضرورية غير متغيرة<sup>(١)</sup>.

ويقف ابن رشد على شروط المطالب البرهانية، أي يقف عند تعريف "المحمول على الكل، وماهو بذاته، والكلي. وهي أنواع المحمولات التي تتعلق بالبرهان"<sup>(٢)</sup>. ولا نجد بنا حاجة إلى الوقوف عندها، وما يعنينا الآن هل الشروط التي وضعها أرسطو في كتاب البرهان، وتبناها ابن رشد ودعا إليها (من حيث مقدمات البرهان، وشروطها، ومادة البرهان، وصورته) هل تتطابق مع الممارسات الفعلية التي مارسها ابن رشد لحل قضايا الإلهيات؟

ثانياً: هل ممارسات ابن رشد المنهجية برهانية؟

إذا نظرنا إلى المرحلة التي دعا فيها ابن رشد إلى تجريد الأقاويل العلمية في كتب أرسطو وهي مرحلة الجوامع الطبيعية وما بعد الطبيعة. على ما يظهر في ديباجة مقدمة السماع الطبيعي<sup>(٣)</sup>، وديباجة جوامع ما بعد الطبيعة<sup>(٤)</sup> فإن هذا الأمر يثير عدة تساؤلات وتعليقات هي:

١ - هل عندما قام ابن رشد بطرح الأقاويل الجدلية جانباً أو حذفها من كتب أرسطو بحجة أنه لم يعد بنا حاجة إليها الآن، إنما كانت حاجة أرسطو إليها عندما كان يفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إلى الأقاويل العلمية<sup>(٥)</sup>. هل هذا يعد برهاناً؟ أعني هل الإبقاء على الجانب البنائي دون الجانب النقدي من

(١) تلخيص البرهان، تحقيق د. بدوي، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها وما بعدها.

(٣) انظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢.

(٤) انظر: ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢.

وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١.

(٥) انظر، السماع الطبيعي، حيدر آباد، ص ٣.

أقوال أرسطو يُعدّ عملاً برهانياً<sup>(١)</sup> وماذا نقول عن النقد الذي يمارسه ابن رشد ضد أقوال ابن سينا وهو في معرض تجريده للأقوال العلمية عند أرسطو؟.

٢ - في مقدمة جوامع ما بعد الطبيعة يصرح ابن رشد أيضاً بالهدف نفسه الذي أعلنه في مقدمة الجوامع الطبيعية وهو أن قصده أن يلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادته في الكتب المتقدمة التي هي الجوامع الطبيعية<sup>(٢)</sup>. ومن المعروف للباحثين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو يتكون من أربع عشرة مقالة أو ثلاث عشرة، أما الجوامع وعد ابن رشد في المقدمة أن تقتصر على خمس مقالات، لكنه أخرج كتابه في أربع مقالات. وما نريد التنبية عليه هو أن المقالة الأولى في جوامع ما بعد الطبيعة هي مقالة الدال الخامسة من كتاب ما بعد الطبيعة وهي مقالة ذات طبيعة تشكيكية توضح عدم تواطؤ اللغة الفلسفية. وهنا يثار التساؤل كيف تتسجم الطبيعة العلمية التي هي في الأصل برهانية مع هذا الطابع التناسبي

- (١) لقد ذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن باجة من قبل في شروحاته على السماع الطبيعي حين ذهب الأخير إلى أن الأقدمين الذين تفلسفوا في الطبيعة قبل أرسطو قد اختلفوا فيما بينهم، وجاءوا بأراء مخالفة لما يشاهد لقلّة خبرتهم بالطرق المنطقية، فجاءت أقاويلهم "مشكلة بعضها سوفسطائية... وبعضها جدلية واقناعية... ولذلك اضطره الأمر (يعني أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الأراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان؛ فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع، حتى أن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها؛ كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ، غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية؛ بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر، ونقصد قصد البرهان" (أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، شرح على السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق معن زيادة، بيروت، دار الفكر، سنة ١٩٨١، ص ١٦-١٧.
- أيضاً: د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩١، ص ٢٠١.
- (٢) انظر جوامع ما بعد الطبيعة، حيدر آباد ص ٢، وتلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين ص ١.

لمعظم الأسماء المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة؟

٣ - وإذا نظرنا إلى تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو؛ سنجد أن ابن رشد يعترف في تلخيص الجدل أن الجدل نافع في العلوم النظرية لأن مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكل، ولا صادقة بالكل، لذلك يضطر إلى استخدام الجدل في الأشياء التي يختلط فيها ما بالذات بما بالعرض، وهذا يحدث في العلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، بخلاف الأمر في علوم التعاليم. ولذلك يقول ابن رشد: قل ما نجد أرسطو يبرهن شيئاً في هذه العلوم الثلاثة إلا قدم البرهان على ذلك تشكيكاً جدلياً<sup>(١)</sup>. وعليه يستخدم أرسطو الجدل في العلم الطبيعي والعلم الإلهي. لأن الجدل يعتمد على مقدمات مشهورة، وهي ما يحتاج إليها في تلك العلوم سواء عن طريق الاستقراء، أو عن طريق القسمة، أو ما يعرف بالمصادرات التي يقع فيها بالأمور المشهورة<sup>(٢)</sup>.

لذلك يعتبر أرسطو الخطاب الجدلي خطاباً فلسفياً<sup>(٣)</sup>. لذلك لم يفصل أرسطو فصلاً تاماً بين الجدل والبرهان، وهذا أمر قد قال به ابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في الجدل، حيث عدد المنافع الكثيرة لصناعة الجدل، باعتبارها نوعاً من الرياضة الذهنية، وتدريباً على مناظرة الجمهور، وجدال الخصوم، فضلاً عن أن منفعة الجدل في العلوم النظرية<sup>(٤)</sup> (أي علوم الفلسفة) مهمة وهذا هو ما جعل أرسطو يبدأ براهينه بالتحليل والنقد ثم يتبعه بالتركيب والبناء، أي يبدأ بالجدل ثم بالبرهان، بالتشكيك ثم وضع الحلول<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق د. محمد سليم سالم، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢-١٤.

(٣) لذلك قال أرسطو في أول السماع الطبيعي عندما أراد أن يشرع في مخاطبة برمنيدس: "نحن نخاطب جدليين، وإن في مخاطبتهم فلسفة ما"، هامش (٣) ص ١٤ من المصدر السابق. راجع أيضاً الطبيعة عند أرسطو.

(٤) راجع: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص ١٢-١٥، ص ٤٠.

(٥) راجع: أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٩٩ فما بعدها.

٤ - إذا انتقلنا إلى ممارسات ابن رشد المنهجية في كتبه المؤلفة التي هي: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة ... وتهافت التهافت؛ لنرى كيف برهن ابن رشد، أو أثبت، أو دلل على صحة قضائاه؟

أ: في كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: كيف برهن ابن رشد على قضية العلاقة بين الشريعة والحكمة؟ هل استخدم الطريقة البرهانية أم الجدلية؟

في فصل المقال يناقش ابن رشد حقيقة العلاقة بين مجالين أحدهما مجال النقل والآخر مجال العقل، والقضية برمتها محل شك ونزاع بين رأيين متعارضين، أحدهما يقول بالاتصال بين المجالين، والآخر يقول بالانفصال أو برفض العلاقة برمتها. إذن المطلوب هل العلاقة قائمة على الاتصال أم على الانفصال؟ وهذا الطرح يعدّ مطلوباً جدلياً<sup>(\*)</sup>، وكما أوضح لنا ابن رشد أسباب الشك الواقع في المطلوب الجدلي منها ما يتعلق بالتضاد الحاصل بين الفلاسفة بعضهم ببعض، ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضاً، ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور، ومنها ما تتضاد فيه الأقيسة مثل قولنا: هل العالم قديم أم محدث<sup>(١)</sup>.

وتظهر الصورة الجدلية بوضوح في ممارسات ابن رشد في فصل المقال حين ندرك أن الهدف من وضع الكتاب هو أساساً مهمة هدمية شكية تقوم على دحض موقف الخصم الرافض للفلسفة وعلوم المنطق، وهم الفقهاء، من هنا كان لا بد من الحوار والمناظرة والجدال معهم بمنطق تفكيرهم، وبما يسلمون به، لإثبات نقيض موقفهم وهو بعينه الغاية المباشرة للجدل. إذن ابن رشد، يسعى إلى الإقناع، وكل من يسعى إلى اقناع الآخر لا بد أن ينطلق مما يعتقده هذا الآخر

(\*) المطلوب الجدلي هو ما لم يكن معلوماً صدقه بنفسه بحسب المشهور بل يلحقه شك ما في المشهور (تلخيص الجدل... ص ٣٦).

(١) المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.

ويسلم به. من هنا كانت البداية الجدلية فى شكل سؤال صاغه ابن رشد فى صورة فتوى فقهية شرعية تطلب تحديد مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق طبقاً لأحكام الشريعة كما جاءت فى الفقه الإسلامى<sup>(١)</sup>، وحصر ابن رشد الحكم، فى الواجب والمندوب فحسب، ليكشف عن قصده فى حصر هذا الحكم فى فئتين يكون النظر فى حقهم فرضاً واجباً، ومندوباً، أى فرض عين وفرض كفاية، أو على جهة الضرورى، وعلى جهة الأفضل بتعبير ابن رشد.

وابن رشد منذ البداية يحدد منهجه فى فصل المقال بأنه "على جهة النظر الشرعى"<sup>(٢)</sup> وجهة النظر الشرعى المقصودة هى الخطاب بلغة الفقه واستصدار الأحكام الخاصة بالفقه لتكون هى الحكم على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق، ليأتى الحكم عليهما من داخل الشرع نفسه، فوجوب دراسة الفلسفة وعلوم المنطق يلزم بالضرورة عن وجوب النظر العقلى الذى يدعو إليه القرآن الكريم. فكانت نقطة البداية عند ابن رشد هى التحصن بالآيات القرآنية، واتخاذها شاهداً على تبرير دعوته لمشروعية الفلسفة. أى أن نقط البدء فى الاستدلال كانت "مجاراة الخصم"، أى أن ابن رشد قد سلم ببعض مقدمات خصمه ليبين أنها لا تنتج ما يريده الخصم، بل استخدم ابن رشد نفس المقدمات لتساعده على إنتاج ما يريده هو، وهذا يُعدّ لوناً من ألوان الجدل<sup>(٣)</sup>.

لقد استخدم ابن رشد مسلمات الفقهاء لينتج منها ما يريد إنتاجه طبقاً لما

(١) السؤال الذى يضعه ابن رشد يعد سؤالاً جدلياً أى يُكون مقدمة جدلية، على غرار قولنا: هل العالم محدث أم لا؟ وهو هل الفلسفة حلال أم لا؟ وهناك من يرى أن الفلسفة ليست واجبة، والسؤال الجدلى كما يقول ابن رشد هو "الذى للمجيب فيه أن يجيب بنعم أو لا، مثل قولنا: هل العالم محدث أم لا، لا ما ليس للمجيب فيه إلا جواب واحد، مثل جوابه عما هو الإنسان بأنه الحى الناطق" (تلخيص كتاب الجدل ص ٤١٩) وبما أن موضوع فصل المقال ليس للمجيب فيه جواب واحد فهو جدلى.

(٢) فصل المقال، ص ٨٥.

(٣) انظر: د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلى، ص ١٢٣.

يقصده من دفاع عن مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق على جهة النظر الشرعى. لذلك نجده يضع تأويلاً لمعنى الاعتبار كما ورد فى قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ (الحشر/٢) ليؤكد أنه نصّ على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معاً<sup>(١)</sup>، أى القياس بالمعنى الذى ورد فى المنطق الأرسطى، أو القياس بالمعنى الذى ورد فى أصول الفقه، وإذا كان القياس عند الأصوليين يعنى "تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد"<sup>(٢)</sup> فلا مانع أن يستخدم ابن رشد هذا القياس فيما يتعلق بعلاقة الشريعة بالحكمة، فإن تحصيل حكم الشرع (الأصل) على الحكمة (الفرع) لاشتباههما فى علة الحكم (وهو وجوب النظر العقلى فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع)، هذا الحكم بوجوب النظر العقلى منصوص عليه فى الشرع ولا يحتاج إلى اجتهد لبيان وجوده ووجوبه، إنما الذى يحتاج إلى اجتهد هو كيفية النظر العقلى، ولما كان أرسطو قد كفانا هذا الاجتهاد؛ فينبغى علينا أن نضرب بأيدينا إلى كتبه ونتعلمها على الترتيب<sup>(٣)</sup>، وذلك قياساً على ما يقوم به العالم فى أصول الفقه. وهنا يلجأ ابن رشد إلى "التمثيل" بين عمل الفيلسوف وعمل الفقيه فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتنقّه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها... يجب على العارف (=الفيلسوف) أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه"<sup>(٤)</sup>.

ويستمر ابن رشد فى صد الهجوم الذى شنه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة، بدحض حججهم اعتماداً على التمثيل والاقناع، والمقارنة بين صناعة الفقه وصناعة الفلسفة، من حيث الشروط الواجب توافرها فى الصناعة، والشروط

(١) فصل المقال.. ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، هامش (١٠)، ص ٨٩.

(٣) فصل المقال، ص ٨٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٩.

المنهجية التي يمارسها العالم في كل صناعة منهما، ومن حيث المنفعة الحاصلة... إلخ بما لا مجال لذكره بتوسع.

غير أن ما يعيننا هو استخدام ابن رشد لأساليب جدلية متنوعة، ومنها الاستدلال بالمثال أو التمثيل الذي يقوم على التشابه بين الأشياء التي هي موضوع الاستدلال وهو يستغل في الإقناع أو العرض المبسط<sup>(١)</sup>، وذلك يظهر بوضوح عندما يتحدث عن هؤلاء الذين منعوا النظر في الفلسفة وعلوم المنطق؛ فيقول: "إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يُظنُّ بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطاشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوماً شربوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري"<sup>(٢)</sup> وغيرها من الأمثال التي يأتي بها ابن رشد.

وابن رشد يدرك تماماً أنه يستخدم التمثيل في كتابه، لذلك عندما احتاج الأمر إلى التمثيل بصناعة الرياضيات لتأكيد أن يستعين المتأخر بالمتقدم، فإنه صرح بقوله: "وما الذي أخرج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه..."<sup>(٣)</sup> أى لماذا نلجأ إلى التمثيل بصناعة الرياضيات، وأمامنا أصول الفقه والفقه نفسه.

ومعظم القياسات التي يستخدمها ابن رشد في "فصل المقال" تقوم على إيراد التشابه بين مجالي أصول الفقه والفلسفة.. وهو يستخدم الأقيسة الشرطية "على جهة الابدال" التي تعنى: "إذا أردنا أن نبين شيئاً ما موجود لأمر ما، أو منقضى عنه، نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشيء، علماً منا أن الذي يلزم في شبيهه

(١) انظر: د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، الناشر، المركز الثقافي العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى سنة ١٩٩٠، ص ٥٤.

(٢) فصل المقال، ص ٩٥.

(٣) فصل المقال، ص ٩٢.

ذلك الشيء يلزم في ذلك الشيء بعينه<sup>(١)</sup>.

لذلك معظم القياسات تأخذ الصورة الشرطية منذ البداية على طول الكتاب كله في قوله إن كان..كذا..كان كذا.. وإذا تقرر..كذا.. فواجب كذا... وهكذا يستمر ابن رشد في وضع الأقيسة المركبة التي تبدأ بمقدمات يُسلم بها الخصم، ليستتبط منها ابن رشد ما يلزم عنها من نتائج، ومن النتائج يستتبط ما يلزم عنها من نتائج جديدة وهكذا.

وإذا كان من الممكن صياغة أقاويل ابن رشد في "فصل المقال" في صورة أقيسة، فإنه ليس بالضرورة أن تكون أقيسة برهانية تتصف بالضرورة العقلية. وابن رشد نفسه يذكر لنا القياس مقارنة بالبرهان فيقول عن القياس: إنه "قول يلزم عنه شيء آخر بإضطرار، ولم يقل شيء آخر اضطراري. فالإضطرار في القياس هو في نفس لزوم النتيجة عن المقدمات لا في كون النتيجة اضطرارية"<sup>(٢)</sup>. ومعنى ذلك أنه ليس كل قياس برهانياً، فهناك القياس الجدلي والفرق بين القياس البرهاني والجدلي: أن الأول ينتج نتيجة ضرورية من مقدمات ضرورية، والثاني ينتج نتيجة تلزم عن مقدمات بالضرورة، لكنها ليست ضرورية.

فهل بعد ذلك نستطيع أن نقول: إن استدلال ابن رشد في "فصل المقال" - على مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة هو استدلال برهاني بالمعنى الأرسطي؟ لو كان الأمر كذلك لكانت المشكلة قد حسمت إلى الأبد، وكان باب الاجتهاد قد أغلق فيها، غير أن الواقع قد أثبت لنا أن ما خلفته محاولة ابن رشد من جدال عنيف وخصومة من بعده خاصة في الغرب اللاتيني<sup>(٣)</sup> هو أكبر دليل على

(١) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص ٦٩.

(٢) تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. قاسم، ص ٦٢.

(٣) راجع في ذلك: د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩٥، الباب الثاني محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين



المعالجة الجدلية لهذا الموضوع ونفى الطابع البرهاني الحاسم والضروري عن استدلاله. لذلك يقول د. عاطف العراقي: "إن فلاسفة العرب بلا استثناء واحد منهم؛ لم ينجحوا نجاحاً تاماً في التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف: إما أن ينتهي به البحث في هذا المجال إلى رفع الدين على الفلسفة؛ وإما أن يرفع طريق البرهان على الطريق الخطابي، ومعنى هذا إننا لا نجد توفيقاً دقيقاً بمعنى كلمة "توفيق". وابن رشد وهو من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالتوفيق(\*) لم ينجح في موضوع التوفيق نجاحاً تاماً، وإلا كيف تفسر أن الفلسفة انتهت بوفاته في عالمنا العربي" (١).

الخلاصة: أن "فصل المقال" خطاب جدلي يوجهه ابن رشد إلى فئة الفقهاء الرافضين للفلسفة، والمطلوب إقناع هذه الفئة بخطأ موقفهم هذا استناداً إلى ما يؤمنون به وما يعتقدونه وما يسلّمون به سواء على مستوى العقيدة الدينية أو على مستوى الممارسات العملية المنهجية في علم أصول الفقه. والممارسات الفعلية في "فصل المقال" تثبت أن ابن رشد أراد التأثير في الخصم وهدم آرائه وموقفه، وهو عين الهدف الذي يراه ابن رشد هدفاً للمتكلمين.

كيف نفسر إذن الدعوة الصريحة إلى استخدام القياس البرهاني الذي "لا يقبل التغير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابله" (٢) مع تلك الممارسات الجدلية؟ وقد يقول قائل إن هذا خطاب موجه إلى الجمهور على جهة الفحص الشرعي، وليس على جهة النظر العقلية البرهاني. أقول: إذن علينا أن نعتزف بأن ابن رشد يستخدم نوعين من الخطاب. خطاب للجمهور، وخطاب للخاصة، أحدهما جدلي

---

(\*) في العصور الوسطى المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيهما. ص ٩٧-٢٠٧. ينفي الدكتور عابد الجابري القول بأن ابن رشد "يوفق بين الدين والفلسفة" ويرى أن مقصد ابن رشد كان شيئاً آخر هو التأكيد على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير "التوفيق". [انظر: تقديم كتاب فصل المقال، ص ٧].

(١) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٩٥.

(٢) تلخيص البرهان، د. بدوي، ص ٥٢.

أو خطابي والآخر برهاني. ويبقى أن نعرف بأى معنى يكون برهانياً؟

ب- منهج "الكشف عن مناهج الأدلة":

يشغل الحجاج الجدلي مساحة كبيرة من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بهدف إيضاح القطيعة المنهجية بين الخطاب البرهاني والخطاب الجدلي السوفسطائي عند المتكلمين خاصة الأشعرية!!

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن نذكر أن معظم الفلاسفة العرب والمسلمين بدءاً من الكندي والفارابي وابن سينا<sup>(١)</sup>، وكذلك الغزالي<sup>(٢)</sup> جميعهم اتخذوا موقفاً يطعنون فيه في أدلة الفرق الكلامية، ويصفونها بأنها جدلية أو خطابية مأخوذة من بادئ الرأي دون تمحيص. فيذهب ابن سينا إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية، وأن البرهان منهج الخاصة، وأن المنهج الملازم للعامة هو الخطابية، ويقر بأن الصناعتين النافعتين هما البرهان والخطابية<sup>(٣)</sup>، أما الجدل لا يقصد لا هذا ولا ذاك، وهذا بعينه ما ذهب إليه ابن رشد. وهنا ينبغي على الباحث أن يدرك المعنى الذي يقصده كل فيلسوف من "الجدل" والمعنى المقصود بالبرهان. أو ما هو الجدل المرفوض والمذموم، وما هو الجدل المقبول والمحمود؟. فيما يتعلق بموقف ابن رشد من أدلة المتكلمين، فإنه يستمر في حملته على أدلتهم واصفاً إياها بأنها طرق ليست برهانية، ولا هي من الأقاويل التي تليق بالجمهور. أي أنها ليست برهانية صناعية، كما أنها أيضاً ليست شرعية بسيطة تخاطب جمهور الناس<sup>(٤)</sup> فهي لا تصلح للعلماء ولا للجمهور<sup>(٥)</sup>.

ويدخل ابن رشد في حوار وجدال مع المتكلمين (الأشعرية) لكي يلزمهم عن طريق تفنيد أدلتهم وتحليلها إلى إبطال دعواهم، وإلى أن أدلتهم ليست

(١) انظر: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٦ فما بعدها.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة.

(٣) الخطابة لابن سينا ص ٣، أيضاً: د. عاطف العراقي، المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٤) انظر، مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٠٩-١١١.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٥.

برهانية إنما هي جدلية مع أنه يمارس المنهج الجدلي. حيث يتبع طريقة "السبر والتقسيم" التي هي "باب من أبواب الاستدلال الكاشف للحقيقة، وهو أيضا من أبواب الجدل، يتخذ المجادل سبيلاً لإبطال دعوى من يجادله بأن يذكر أقسام الموضوع الذي يجادل فيه، ويبين أنه ليس في أحد هذه الأقسام خاصة تسوغ قبول الدعوى فيه، فيبطل دعوى الخصم"<sup>(١)</sup> وطريقة السبر والتقسيم تقوم على خطوتين منهجيتين: إحداهما: الحصر، وهو المقصود بالتقسيم، والأخرى: الإبطال وهو المراد بالسبر. وهذا بعينه ما كان يقوم به ابن رشد سواء في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة أو في تهافت التهافت فضلاً عن استخدامه أساليب جدلية متنوعة أهمها:

- الجدل القائم على السبر والتقسيم (كما أشرنا).
- الجدل القائم على المماثلة، والتمثيل والتشبيه.
- الجدل القائم على برهان الخلف... إلخ.

وأهم ما هو مشترك بين الأساليب السابقة هو تقبل دعوى الخصم على وجه الافتراض من أجل إبراز تناقضاتها الداخلية، ومن ثم رفضها وإحلال الرأي المقترح مكانها. إذن يبدأ الجدل من فروض هي بعينها آراء الخصم، ثم تحليلها وتفنيدها، ثم إضافة التركيب بعد ذلك.

فالجدل يكسب صاحبه القدرة على "امتحان الآراء والمذاهب وتعريف الصادق منها من الكاذب"<sup>(٢)</sup>.

غير أن أهم ما استخدمه ابن رشد من أدوات جدلية هو تلك القدرة على تمييز كل واحد من الأسماء وعلى كم نحو تقال، أي القدرة على تفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك<sup>(٣)</sup> كما سنبين بعد قليل.

(١) راجع كتابنا: القرآن والنظر العقلي ص ١١٩ فما بعدها.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق، د. محمد سليم سالم، ص ٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

### نماذج من الممارسات الجدلية عند ابن رشد

#### - مسألة حدوث العالم عند الأشاعرة:

يبدأ ابن رشد نقده للأشاعرة في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة..." لأنهم أولاً يقولون بأن "التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل"<sup>(١)</sup>.

وعليه يدخل ابن رشد معهم في حوار وجدال ليمتحن أدلتهم العقلية الخاصة بحدوث العالم وإن كان يضع حكمه عليهم في البداية ثم يأتي بما يؤكد هذا الحكم، وأحكامه التي أصدرها ابن رشد على طرقهم بأنها طرق "ليست هي الطرق الشرعية"<sup>(٢)</sup> فطريقتهم المشهورة لإثبات حدوث العالم هي "طريقة مُعْتَصَةٌ"، تذهب على كثير من الماهرين المدربين في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، فهي طريقة غير برهانية ولا تؤدي إلى علم يقيني بوجود الباري سبحانه<sup>(٣)</sup>.

ويبدأ ابن رشد بتقبل دليلهم على سبيل الافتراض: ليقوم بالخطوة الأولى وهي التقسيم أو الحصر بادئاً من المقدمات التي اعتمد عليها الأشاعرة في دليل الحدوث حاصراً إياها في ثلاث مقدمات تأتي بمثابة الأصول لما يقصدون الوصول إليه من نتائج تدل على حدوث العالم عندهم، ثم يقوم ابن رشد بتحليل كل مقدمة على حدة وتفنيداً موضحاً الخطأ فيها لكي يقوم بإبطالها بعد ذلك.

والمقدمات الثلاث هي:

- إحداها: أن الجواهر لا تتفك عن الأعراض أى لا تخلو منها.
- والثانية: أن الأعراض حادثة.
- والثالثة: أن مالا ينفك عن الحوادث حادث، أى مالا يخلو من الحوادث هو

(١) مناهج الأدلة، ص ١٠٣.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

حادث<sup>(١)</sup>.

يبدأ ابن رشد بنقد المقدمة الأولى ليوضح أنها كان يمكن أن تكون صحيحة لو قصدوا بالجواهر الأجسام المشار إليها المحسوسة المشخصة القائمة بذاتها؛ ولكنهم عنوا بالجواهر الجزء الذى لا ينقسم وهو ما يسمونه الجوهر الفرد، وفى هذه الحالة تكون المقدمة الأولى محل شك<sup>(٢)</sup>.

ويتلخص الشك الذى يأتى به ابن رشد فيما يلى:

- إنهم يعتمدون على مقدمة ليست معروفة بنفسها، وليست معطى حسيًا، ولا بديهية عقلية، بل هى نتيجة استدلال خطابى على الأكثر يؤدي إلى "أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس فى قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدًا"<sup>(٣)</sup>.
- أنهم يخلطون بين الكم المنفصل والكم المتصل (العدد والعظم، الحساب والهندسة) فى استدلالهم المشهور (الفيل والنملة) حيث اعتبروا من المعلومات الأولية القول بأن الفيل أعظم من النملة... إلخ<sup>(٤)</sup>.

ويفند ابن رشد ما يلزم عن المقدمة التى يقولون بها، فيأتى بنتائج تتعارض أو تتناقض مع ما يسلمون به (كالقول بالخلق من العدم مثلاً). وبالتالي فإن مقدماتهم تؤدي إلى شكوك ليس من السهل التخلص منها<sup>(٥)</sup>.

وينتقل ابن رشد إلى المقدمة الثانية: القائلة بأن جميع الأعراض مُحَدَثة ليؤكد أنها أيضا مقدمة مشكوك فيها لخفاء معنى الحدوث فيها كخفائه فى بعض الأجسام التى لم نشاهد حدوثها بالاستقراء، ونحكم على حدوثها بقياس الغائب

(١) مناهج الأدلة، ص ١٠٥.

(٢) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٥) انظر المصدر السابق، ص ١٠٧.

على الشاهد، ونعم الحكم على جميع الأجسام وجميع الأعراض وهو قياس يعد خاطئاً في نظر ابن رشد وذلك لأن من الأجسام ما لم نشاهد حدوثه مثل "الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يُحسَّ حدوثه لا هو ولا أعراضه"<sup>(١)</sup> وعلى ذلك يرى ابن رشد أن كلام الأشعرية يبين فحسب "أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، لا مالا يظهر حدوثه، ولا مالا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية"<sup>(٢)</sup> وبالتالي فإن أدلتهم على حدوث جميع الأعراض تعتمد قياس الغائب على الشاهد وهو دليل خطابي، لا ينبغي استخدامه إلا "عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"<sup>(٣)</sup> وهذا لا يحدث على مستوى الموجودات نفسها فطبيعة الأجرام السماوية -مثلاً- تختلف عن طبيعة الأرض..

- أما المقدمة الثالثة القائمة بأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، يراها ابن رشد مقدمة مشتركة الاسم يمكن أن تفهم على معنيين، ومسألة اعتماد ابن رشد على التقسيم الدلالي للأسماء المستخدمة في مباحث الفلسفة مسألة سنعود إليها بعد قليل، لأنها تكاد تكون هي جوهر المنهج الرشدي.. وإذا كان قد وصف المقدمة بأنه مشتركة الاسم تتعدد معانيها، فإنه وقف عند هذه المعاني يُفندها باستخدام الجدل القائم على برهان الخلف. لينتهي إلى أن ما يريدون الوصول إليه لا يلزم عما يضعونه من مقدمات. وينتهي إلى نفس حكمه السابق من أن "ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور"<sup>(٤)</sup>.

- 
- (١) مناهج الأدلة، ص ١٠٨.  
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٩.  
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.  
(٤) المصدر السابق، ص ١١١.

#### تعقيب:

- يتلخص نقد ابن رشد للأشاعرة في دليلهم السابق على ما يلي:
- إنهم يستخدمون مقدمات مشهورة، ليست ضرورية، ولا واضحة بذاتها وبالتالي فهي ليست يقينية، وإذا كانت المقدمات ليست ضرورية فإنها لا تؤدي إلى نتائج ضرورية.
  - لقد أخطأ المتكلمون في اعتمادهم قياس الغائب على الشاهد، وبالتالي ليست مقدماتهم، أو أقيستهم مناسبة ولا ذاتية ولا خاصة بالموضوع.
- الخلاصة هنا أن ابن رشد الذى يرفع شعار البرهان منهجا للفلسفة لا يكف عن استخدام الجدل. وإن كان يصرح فى تلخيص الجدل بأن الجدل خادم للبرهان<sup>(١)</sup> لكنه فى الوقت نفسه يجعل السبارات البرهانية معياراً لتمييز الصدق من الكذب فى مقدمات الجدل.
- وعليه نسأل هل البرهان خادم للجدل أم العكس صحيح؟ أم كل من الجدل والبرهان لا يمكن أن يستغنى أحدهما عن الآخر، كما لا تستغنى العين عن الضوء لترى؟ إن النور الذى يعتمد عليه ابن رشد كمعيار للنقد هو المذهب الأرسطى نفسه الذى يجعله معياراً لتمييز الصق من الكذب فى مقدمات الجدل، وعليه نسأل هل أرسطو نفسه لم يستخدم الجدل؟ إن ابن رشد يؤكد أن أرسطو لا يبرهن شيئاً فى العلم الطبيعى أو العلم الإلهى أو العلم المدنى إلا قدم البرهان على هذه العلوم (باستثناء التعاليم) تشكيكاً جدلياً<sup>(٢)</sup>.
- بوسعنا أن نأتى بأمثلة كثيرة من الممارسات المنهجية عند ابن رشد، والتى تؤكد المنحى الجدلى الواضح وهو ما يصرح به فى كتابه "تهافت التهافت".

(١) تلخيص كتاب الجدل لأرسططاليس، ص ١٢.

(٢) تلخيص الجدل، ص ١١.

### ج- المنهج فى "تهافت التهافت"

يُعد كتاب "تهافت التهافت" -فيما أرى- أعظم حوار فكري على مستوى الفلسفة العربية الإسلامية عبر عصورها القديمة والحديثة، وهو كتاب يتعلق بقضية غاية فى الأهمية؛ هى قضية "المنهج". وإن كان الكتاب يقصد الدفاع عن الفلسفة والفلاسفة فى ظل ظروف العداء الصارخ لها من جانب الفقهاء؛ فإننا سنغض الطرف عن هذا الجانب، وما يتعلق به من أبعاد دينية واجتماعية أخذها ابن رشد على الغزالي لأنه أشاع مثل هذه الأمور على الجمهور وسيكون تركيزنا على الجانب العلمى فى هذا الحوار.

ويتعلق هذا الجانب العلمى بمدى قدرة العقل وحدوده فى مسائل الإلهيات، هل يمكن للمنطق العقلى الذى اشترطه الفلاسفة فى كتبهم المنطقية أن يصلح للوصول إلى الحقيقة فى مجال الإلهيات؟ لقد صاغ الغزالي هذه المسألة فى كتابه "تهافت الفلاسفة" حين قال عن الفلاسفة: "إن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى (إيساغوجى) و(قاطيغوراس) التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية"<sup>(١)</sup>.

لم يكن هدف الغزالي من تهافت الفلاسفة هدفاً بنائياً إيجابياً يقدم الشكوك ثم يتبعها بالحلول. إنما كان هدفه نقدياً هدمياً، على وعد منه بتقديم رأى البنائى فيما بعد، فى كتاب آخر<sup>(٢)</sup>.

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.

(٢) يقول الغزالي: "غرضنا إبطال دعواهم ... وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا (تهافت الفلاسفة) إن شاء الله. ونسميه قواعد العقائد". ونعتنى فيه بالإثبات، كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالردم" (تهافت التهافت، ص ١٩٤) تهافت الفلاسفة ص ١٢١. لكن الدكتور الجابرى يرجح بأن الكتاب الذى وعد الغزالي بكتابته ليس هو كتاب "قواعد العقائد" فى إحياء علوم الدين، فهو نص قصير نسبياً لا يتناسب مضمونه مع المسائل التى ناقشها. إنما هو كتابه "الاقتصاد فى الاعتقاد" الذى عرض



قصد الغزالي إذن تعجيز الفلاسفة عن دعواهم معرفة حقائق الأمور الإلهية بالبراهين القطعية، وإظهار أن هذه الحقائق لا تتال بنظر العقل عند كثير من الناس<sup>(١)</sup>.

وجاء ابن رشد ليرد على الغزالي مدافعا عن الفلسفة الحقّة، من وجهة نظره، مستخدما في الوقت نفسه النهج الغزالي القائم على "الهدم" وليس البناء، وهو يؤكد هدفه منذ بداية الكتاب في مقدمة مباشرة وصريحة بقوله: "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"<sup>(٢)</sup>.

غير أن ابن رشد لم يستخدم البرهان في رفض دعوى خصمه العنيد، بل كان كثير الاعتذار عن تقديم البرهان في كتابه، وكان يقول للقارئ إن مثل هذه الأمور الإلهية "لا يمكن أن نتبين في هذا الموضع"<sup>(٣)</sup>، وكان يحيل القارئ إلى مواضع البرهان<sup>(٤)</sup> ويصرح بأن كل ما وضعه في كتابه (تهافت التهافت) ليس هو قولا صناعيا برهانيا، وإنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشد إقناعا من

فيه المذهب الأشعري بتفصيل مستعملا القياس المنطقي السوري. (راجع: تهافت التهافت، تعليق الجابري، هامش (٨٣)، ص ١٩٤.

(١) انظر: تهافت التهافت، ص ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥. في موضع آخر يقول: "الغرض... أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية، وأكثرها سفسطائية، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية. فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدا" (المصدر السابق، ص ٣٦٠). لقد كانت عبارات ابن رشد شديدة اللهجة والتوتر في آن معا، مما يؤكد مدى حزنه وانفعاله إلى درجة تصل به إلى أن يفقد صوابه في بعض الأحيان، على سبيل المثال يقول عن اعتراضات الغزالي: "ما أخس هذه المغالطة" ص ١٧٧، "هذا قول مغالطي خبيث" (ص ١٦٠). "عناد سفسطائي خبيث" ص ١٦٦، "قول في غاية الركاكة" ص ١٣١، راجع صفحات: ١١٣، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٧، ٢١١، ٢١٤، ٢٥٨، ٢٨٨، ٣٨٣، ٣٨٤... إلخ.

(٣) تهافت التهافت، ص ٣٦٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٨-٣٠٤-٣٠٥-٤٣١.

بعض<sup>(١)</sup>. كما اعتذر أكثر من مرة عن تناول مثل هذه المسائل التي نشرها الغزالي في كتابه، واقسم بقوله: "...فالله العالم الشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم"<sup>(٢)</sup>. وفي موضع آخر يقول: "علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا أستجيز ذلك لولا هذا الشرّ اللاحق للحكمة. وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"<sup>(٣)</sup>.

ومن جانبي أقول: إذا كان معنى الحكمة، هو النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان؛ ولما لم يكن نظر ابن رشد في كتابه هذا نظراً برهانياً على ما صرح بنفسه<sup>(٤)</sup> فهذا يعني أن كتابه ليس كتاباً من كتب الحكمة (الفلسفة).

أين إذن كتب الحكمة؟ إنها كتب أرسطو، لذلك كثيراً ما يحيل ابن رشد القارئ إلى هذه الكتب<sup>(٥)</sup>، فضلاً عن استبطانه للمذهب الأرسطي الذي كان يتخذه معياراً للنقد، على أساسه كان يصدر أحكامه بالصواب والخطأ على كل الآراء التي وردت في أقاويل الغزالي، بما فيها آراء الفلاسفة الفيضيين (الفارابي وابن سينا)، وكذلك آراء المتكلمين (أشاعرة، ومعتزلة، وكرامية، وغيرهم). لذلك نجد عبارات له كثيرة من مثل: "ما حكاه (=الغزالي) ها هنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة في العقول فقط دون المبدأ الأول، هو كلام فاسد غير جارٍ على أصولهم"<sup>(٦)</sup> (يقصد أرسطو). وفي موضع آخر يقول: "...فعليك أن تتبين قولهم هذا: هل هو

(١) تهافت التهافت، ص ٤٣٢. يقول في موضع آخر: وهذا كله فلا تطمع، ها هنا في تبينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان، فانظر في مواضعه. واسمع ها هنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفدك اليقين، فإنها تفيدك غلبة ظن يحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم. (المصدر السابق، ص ١٤٦، وكذلك ص ١٥٥، ١٦٢).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١٦، ٤١٧، وكذلك ص ٥٥٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٥) المصدر السابق ص ١٤٦، ١٤٨، ١٦٧، ٢٤٦، ٣٠٢... إلخ.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

برهان أم لا. أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره، الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى حتى صار ظنيًا<sup>(١)</sup>، لذلك كان ابن رشد يعرض فى بعض المسائل رؤية أرسطو عرضاً موجزًا يكتفى فيه بالنتائج دون ذكر المقدمات أو ذكر تفاصيل الطريقة البرهانية الأرسطية<sup>(٢)</sup>. ولما كان ابن رشد ينطلق من الرؤية الأرسطية، كان لابد أن يختلف مع الفلاسفة الفيضيين (الفارابى وابن سينا) وهما مصدر النقد الذى وجهه الغزالى للفلاسفة، لذلك رأى ابن رشد أن القصور الذى وقع للغزالى فى الحكمة جاء لأنه "لم ينظر إلا فى كتب ابن سينا"<sup>(٣)</sup> غير أن ابن رشد يعترف -فى بعض المواضع- بأن الغزالى كان صادقاً فى نقده لابن سينا<sup>(٤)</sup>. لأن ابن سينا جاء بأقاويل "غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة"<sup>(٥)</sup>، والقارئ لكتاب "تهافت التهافت" يجد ابن رشد -فى نقده لآراء خصومه- يرد خطأ الفكر العربى السابق عليه إلى شئ واحد هو "أزمة فهم أرسطو". وبالتحديد أزمة فهم "المعاني" التى قصدها أرسطو. لذلك كثيراً ما يستخدم ابن رشد عبارات من مثل: "إن فهم.. كذا.. فلا معنى لهذه الشكوك، وكذلك إن فهم.. كذا.. يصح القول.."<sup>(٦)</sup>. كما يصرح ابن رشد بأن "مذهب أرسطو لم يفهمه كثير ممن جاءوا بعده"<sup>(٧)</sup>. لذلك يمكن حصر الإشكالية المنهجية بين ابن رشد والسابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة العرب فى "إشكالية

(١) تهافت التهافت، ص ٢٤٨.

(٢) راجع: المصدر السابق: ص ١٤٦، ١٤٨، ١٦٠، ١٦٦، ١٩٣، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٦١، ٢٦٩، وغيرها على طول الكتابة كله.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٠.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وإذا كانت حكمة ابن سينا ليست برهانية فى رأى ابن رشد، وكان الغزالى محقاً فى نقده لماذا كل هذه الحملة على الغزالى؟ انظر أيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤.

(٥) تهافت التهافت، ص ٢٩٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٤١٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

المفاهيم".

### إشكالية المفاهيم بين ابن رشد والسابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة الفيضيين:

يدور محور النقد الرشدى لكل من سبقه من المتكلمين والفلاسفة الفيضيين حول "المفاهيم". لقد استخدم الأشعرية لفظ "الإمكان"، وكذلك الفارابى وابن سينا، غير أن العبارة بمعنى "الإمكان" فقد يأتى الإمكان ليدل على الحدوث كما يستخدمه المتكلمون، وقد يدل على القدم كما يستخدمه ابن رشد فعند المتكلمين العالم ممكن الوجود فى أى وقت يريد الله سبحانه، وعند ابن رشد العالم "ممکن" أى أنه متحرك، حركة لا بداية لها من جهة الماضى نحو الخروج من الإمكان إلى الفعل، والحركة هى دوماً حركة متحرك، فيجب أن يكون هذا المتحرك لا أول له. فالعالم أزلى<sup>(١)</sup>، وهذا تفسير يستند إلى مفهومي "القوة والفعل" الأرسطيين. وكثيراً ما يوظف ابن رشد الألفاظ نفسها عند المتكلمين والفلاسفة العرب لتحمل دلالات مختلفة عما جاءوا بها. لذلك يرى أن الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود، هو والممكن الوجود الذى يقصده الفلاسفة مقول باشتراك الاسم<sup>(٢)</sup>، أى اللفظ مشترك، والمعنى مختلف. وفى موضع آخر يثبت ابن رشد أن الفارابى وابن سينا لم يفهما كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين. وقد تمدح أرسطو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئاً<sup>(٣)</sup>، ويوضح ابن رشد كيف تكون القضية القائلة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة. وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً<sup>(٤)</sup>، وذلك اعتماداً على الطابع الدلالى

(١) راجع: تهافت التهافت، ص ١٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

التناسبي الذي يميز الألفاظ الفلسفية.

لذلك ردّ ابن رشد معظم أخطاء ابن سينا إلى سوء فهم "مفاهيم" أرسطو، لذلك يصفه بأنه "لم يميز بين الصادق والهوية"، فاستخدم اسم "الهوية" بدل اسم "الموجود"، وقد كان ينبغي أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة، فإذا قلنا: "إن الجوهر موجود" لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق<sup>(١)</sup> كما يقول أن الممكن المستعمل في برهان ابن سينا هو باشتراك الاسم<sup>(٢)</sup>، ويستمر ابن رشد في إيضاح أن من الأسماء ما يُقال باشتراك الاسم كما هو الحال في اسم العِلل<sup>(٣)</sup>، وفي مسألة الصفات في الإله والصفات في الإنسان هي أيضا باشتراك الاسم فقط<sup>(٤)</sup>، واسم العقل يقال على العقول المفارقة بتقديم وتأخير<sup>(٥)</sup>.

أهم ما يعيننا في موضوعنا الآن هو أن ابن رشد أصبح يرفض الدلالة المتواطئة والألفاظ المشتركة، ويؤكد على الأسماء المشككة<sup>(٦)</sup>، مما يدل على

- (١) انظر: تهافت التهافت، ص ٣٨٩. الموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس، على ما هو عليه في النفس (راجع: المصدر السابق، ص ٣٣٧-٣٣٨).
- (٢) المصدر السابق، ص ٣١٩.
- (٣) المصدر السابق، ص ٣٠٩، وكذلك الماضي يقال باشتراك الاسم. ص ٢٠٠.
- (٤) المصدر السابق، ص ٤٣٠.
- (٥) المصدر السابق، ص ٣٩٩. راجع حول أسباب التعدد الدلالي لاسم العقل: د. محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ١٠ فما بعدها.
- (٦) الألفاظ المتواطئة: تدل على معنى واحد يعم بنفس الدرجة جميع الأشياء الواقعة تحتها، مثل لفظ "الحيوان" فإنه يقال بنفس الدرجة، ومن غير تفاوت على الفرس والحمار والبقرة والقرود والحمائم... إلخ. فهو جنس مقول بتواطؤ. اللفظ المشترك: يقال على أشياء مختلفة مثل لفظ "العين" الذي يقال على عضو البصر في الإنسان، وعلى عين الماء إلخ. أما الألفاظ المشككة: أو التي تقال بتشكيك، أي بتفاوت وتقديم وتأخير مثل "الوجود" فهو يقال على الجوهر، كالبرقالة، بتقديم، ويقال على العرض، لونها طعمها، بتأخير. ذلك لأنه يجب أن توجد "البرقالة" كـ"جوهرة" أولاً حتى يوجد لونها وجميع الأعراض

الطابع التناسبي للألفاظ الفلسفية في مقابل الطابع المتواطئ، أى المتفق عليه الذى كان يدعو إليه من قبل. ولا يخلو كتاب "تهافت التهافت" من هذا الطابع الدلالى التناسبي المقول بتقديم وتأخير<sup>(١)</sup>.

ويرتبط بتعدد الدلالات اللغوية للأسماء المستخدمة أن يرفض ابن رشد رفضاً تاماً قياس الغائب على الشاهد فى مسائل الإلهيات. ذلك لأن كثيراً من هذه المسائل لا يصح معها النقلة من الشاهد إلى الغائب مثل مسألة الصفات لذلك يقول ابن رشد "إذا فهم معنى "الصفات" الموجودة فى الشاهد وفى الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"<sup>(٢)</sup>، فالعلم الإلهى علة للمعلول، والعلم الإنسانى معلول له<sup>(٣)</sup>. وعلى ذلك فلا يصدق على العلم الإلهى ما يصدق على العلم البشرى<sup>(٤)</sup>.

وإذا كان ابن رشد يرفض قياس الغائب على الشاهد، سترتب على ذلك اختلاف المفاهيم المستخدمة فى الإلهيات، فلا يصح أن يكون "الحدوث" فى الغائب "كالحدوث المشاهد"<sup>(٥)</sup>، ولا تكون الإرادة فى الشاهد هى نفسها فى الغائب<sup>(٦)</sup>، ولا تكون طبيعة الممكن فى عالمنا مثل طبيعة الممكن الأزلى<sup>(٧)</sup>.

- 
- التي تخصها. (تهافت التهافت، من تعليق د. الجابري هامش (٣) ص ٣٩٠، ٣٩١).
- (١) راجع على سبيل المثال صفحات: ١١٥، ١١٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٥١، ١٥٢، ١٦١، ١٦٣، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١١، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٨٧، ٣٩٠... إلخ.
- (٢) تهافت التهافت، ص ٤٣٠ رفض ابن رشد قياس الغائب على الشاهد فى مواضع عديدة من كتابه، راجع صفحات: ١٤٠، ١٦٣، ١٨٧، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٩٤، ٣٦٦، ٣٧٤، ٤٣٠، ٤٤١... إلخ.
- (٣) المصدر السابق، ص ٤٥٧.
- (٤) المصدر السابق، ص ٤٤٣، ٤٥٥.
- (٥) المصدر السابق، ص ٢١٣.
- (٦) المصدر السابق، ص ١١٣.
- (٧) المصدر السابق، ص ١٨١.

وبالجملة أى خطأ فى إدراك معانى المسائل الإلهية فهو راجع -فى نظر ابن رشد- إلى نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب على ما فعل المتكلمون الذين قالوا بهذا القياس فى "موجودين فى غاية التباعد، لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف"<sup>(١)</sup> على ما حدث فى تشبيههم العلم الإنسانى بالعلم الأزلّى، فعلم الله وصفاته لا تُكَيّف ولا تُقاس بصفات المخلوقين، حتى يقال إنها الذات أو زائدة على الذات<sup>(٢)</sup>. لذلك يرى ابن رشد أن المتكلمين جعلوا الإله إنساناً، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته<sup>(٣)</sup>. وقس على هذا فى كل المسائل المذكورة فى الكتاب.

#### حدود العقل الإنسانى فى مسائل الإلهيات:

لا يجد ابن رشد مفراً من الاعتراف بقصور العقل الإنسانى وعجزه عن بلوغ كثير من الحقائق المتعلقة بمسائل الإلهيات فيؤيد قول الغزالى فى هذا الأمر، يقول ابن رشد: "قوله (=الغزالى) إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع، حق، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"<sup>(٤)</sup>.

غير أن ابن رشد لا يترك كلام الغزالى دون أن يمارس عليه التفقيت اللغوى، الذى يجعله يرى أن "العجز" يقال على معنيين: العجز المطلق، والعجز النسبى؛ الأول عجز باطلاق لا يستطيع فيه العقل بما هو عقل أن يعلم بعض حقائق الموجودات وعلى الأخص المبادئ التى تجرى من الشرائع مجرى الأصول. والثانى عجز بحسب طبيعة بعض الناس الذين يكون عجزهم إما ذاتياً

(١) تهافت التهافت، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠٢.

فى أصل الفطرة، وإما نتيجة لأمر عارض من الخارج مثل عدم التعلم، لذلك يرى ابن رشد أن علم الوحي رحمة لجميع أصناف الناس<sup>(١)</sup>.

كما يؤكد ابن رشد أن العقل الإنسانى بما هو "تابع للنظام الموجود فى الموجودات ومستكمل بها، فهو ضرورة يُقَصَّر فيما يعقله من الأشياء. ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات"<sup>(٢)</sup>.

ومما يؤكد قصور العقل عند ابن رشد أنه يؤكد على عدم جواز التكلم والجدال فى مبادئ الشرائع، بل "يجب على كل إنسان أن يُسَلِّم بمبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولا بد الواضع لها. فإن جَحَدَها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذى يجب أن يقال فيها إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع. والشرائع مبادئ الفضائل؛ ولا فيما يقال فيها بعد الموت"<sup>(٣)</sup>. مثل مسألة البعث (بعث الأجساد)، وهى مسألة لم يخض فيها أرسطو ولم يتعرض لها القدماء من الفلاسفة اليونانيين على ما يذكر ابن رشد<sup>(٤)</sup>. لذلك يردّ المسألة برمتها إلى الشرائع وليس إلى الفلسفة، إلى الإيمان وليس إلى العقل، ليؤكد على أهمية الإيمان ببعث الأجساد كضرورة فى وجود الفضائل الخلقية للإنسان.

كما يؤكد -مرة أخرى- على ضرورة التسليم بمبادئ الشرائع ولا ينبغي التعرض لها بقول مثبت أو مبطل و"الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد المنوت، وإن اختلفت فى صفة ذلك الوجود، كما اتفقت على معرفة وجوده

- 
- (١) تهافت التهافت، ص ٣٠٢.  
(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٥.  
(٣) المصدر السابق، ص ٥١٠-٥١١.  
(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٤.



وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله<sup>(١)</sup>.... إلخ ويؤكد ابن رشد إن الحكمة موجودة في الأنبياء عليهم السلام ولذلك "أصدق كل قضية، هل أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً"<sup>(٢)</sup>، وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعية كما يقول ابن رشد فمن الواجب والأولى أن يكون ذلك في الشرائع الدينية.

ويرى ابن رشد أن كل شريعة دينية يخالفها العقل، ولو سلمنا بأن هناك شريعة بالعقل فقط "فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"<sup>(٣)</sup>. لذلك يعتبر ابن رشد مسألة المعاد الجسماني مسألة إيمانية بحته يعود الأمر فيها إلى "الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز"<sup>(٤)</sup>.

ويعترف ابن رشد اعترافاً صريحاً بعجز العقل الإنساني في الإلهيات لذلك يقول: "لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء"<sup>(٥)</sup>.

#### الخلاصة:

تبين لنا من خلال قراءة كتاب "تهافت التهافت" ما يلي:

- ١ - تأكيد ابن رشد على ضرورة العودة إلى الأصول الأرسطية فهي الفلسفة الحق، وهي المعيار، وهي أقصى ما بلغته العقول البشرية في نظر ابن رشد ومن ثم ينبغي الاحتكام إليها لفض الاختلاف بين المذاهب الأخرى. وأي خروج على المذهب الأرسطي مرفوض تماماً.

---

(١) تهافت التهافت، ص ٥٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٦.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٧٦.

من هنا كان حضور المذهب الأرسطي في الكتاب قويًا.. ولما لم يكن يجد ابن رشد قولاً لأرسطو في موضوع ما؛ كان يوفق بين الآراء<sup>(١)</sup>، أو يترك أمرها للدين مثل مسألة المعاد الجسماني.

٢ - لم يكن الكتاب برهانيًا، بل كان حجاجيًا، سار فيه ابن رشد على نفس النهج الغزالي التشكيكي القوي. وكان يتحامل فيه بشدة على الغزالي رغم أنه يعترف له بعلو كعبه في المنطق<sup>(٢)</sup>. كما يشهد له بصحة نقده للفارابي ولابن سينا<sup>(٣)</sup>.

٣ - رغم أن القضية الأساسية للغزالي هي إثبات أن حقائق الأمور الإلهية لا يتم الوصول إليها بالبراهين القطعية، فقد دافع ابن رشد دفاعًا قتاليا عن العقل (الأرسطي) لكنه في النهاية اضطر إلى الاعتراف بقصور العقل في الإلهيات.

٤ - أهم ما ظهر لنا من خلال الممارسات المنهجية في كتاب "تهافت التهافت" هو تأكيد الطابع الدلالي التناسبي لألفاظ اللغة الفلسفية وهذا شئ يظهر بوضوح في "تفسير ما بعد الطبيعة"، الأمر الذي ينقلنا إلى طبيعة المنهج في مرحلة اكتمال النضج الرشدي، كما يجعلنا في الوقت نفسه نطرح سؤالاً

---

(١) هذا ما حدث في مسألة علة الكثرة فلما لم يجد ابن رشد لأرسطو رأياً فيها، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين، فإنه إذا كان القدماء قد قالوا في علة الكثرة آراء ثلاثة هي: إن الكثرة حاءت من الهولوى، وقول آخر يرى أنها جاءت من قبل الآلات، وقول ثالث قال إنها من قبل التوسط. والرأى الذى أخذ به ابن رشد هو أن سبب الكثرة هو مجموع الأسباب لثلاثة: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. (تهافت التهافت، ص ٣٠٤، ٣٠٥).

(٢) يرى ابن رشد أن الغزالي قد بلغ به الغلو في المنطق إلى استخراج الأدلة من كتاب الله تبارك وتعالى ومطابقتها بالمنطق الأرسطي، وذلك إشارة منه إلى كتاب "القسطاس المستقيم" للغزالي. كما يشهد ابن رشد للغزالي بأن المنطق الذى تعلمه عن القدماء هو الذى مكنه من أن يثبت خطأهم في الإلهيات (ص ٣٧٦ تهافت التهافت).

(٣) "يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية" المصدر السابق، ص ٢٩٥.

عن موقع كتاب "تهافت التهافت"؛ هل ينتمى إلى المرحلة التى نادى فيها ابن رشد بأن تكون الفلسفة علمية الطابع، وألفاظها متواطئة، أم ينتمى إلى مرحلة عودة الروح الفلسفى الأصل الجامع للجدل والبرهان معاً؟ بالطبع الجواب إنه أقرب إلى المرحلة الأخيرة على نحو ما أثبتنا، وعلى نحو ما سنشير بعد قليل، غير أنه ليس كتاباً برهانياً، بل يدعو إلى البرهان، والفرق شديد الوضوح بين الأمرين.

٥ - كما ظهر لنا أيضاً تلك القدرة الرشدية انفاقة على التفتيت اللغوي، وعلى استخدام الأسماء بتقديم وتأخير، فيأتى بالعبارة نفسها التى يقول بها المتكلمون، لا ليؤكد المعنى الذى قصده المتكلمون، بل ليؤكد المعنى الأرسطي وهذا ما حدث فى كثير من المسائل مثل مسألة حدوث العالم<sup>(١)</sup>، ومسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد<sup>(٢)</sup> وغيرها.

---

(١) راجع: تهافت التهافت، ص ١٦٠-١٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

### المرحلة الثانية: منهج البحث فى الإلهيات من خلال كتاب: "تفسير ما بعد الطبيعة"

فى كتاب تفسير ما بعد الطبيعة<sup>(١)</sup> يكتمل النضج الرشدي، ويصل الوعي إلى أفضل مراحل وأكملها.

يمثل هذا الكتاب - إلى جانب ما ذكرنا - مرحلة فاصلة من الناحية المنهجية؛ مرحلة لم يعد معها يصلح الحذف، أعنى حذف الأقاويل التى ذكرها الآخرون غير أرسطو، بل هى مرحلة الإضافة، ليس فحسب إضافة آراء المتكلمين والفلاسفة الفيضيين ومحاكمتها داخل محكمة الفلسفة الأرسطية، بل أيضا محاكمة كل الآراء التى جاء بها شراح أرسطو اليونانيون من بعده، وكذلك الآراء التى ذكرها أرسطو للسابقين عليه مثل الطبيعيين الأوائل وأفلاطون.

لذلك لم تعد تصلح هنا - فى هذه المرحلة - تلك المقدمة التى ذكرها ابن رشد فى جوامع الطبيعيات، (وجوامع ما بعد الطبيعة)، والتى عبّر فيها عن هدفه فى تلك المرحلة السابقة (مرحلة الجوامع) حين قال: "قصدنا فى هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التى تقتضى مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء؛ إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى (يعنى أرسطو) من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً، واثبتها حجة، وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن

(١) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، يطلق عليه العرب أسماء أربعة هى: مابعد الطبيعة، الإلهيات، الفلسفة الأولى، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية. والشائع عند ابن رشد تسميتان هما: الفلسفة الأولى، وما بعد الطبيعة، وأحياناً يستخدم اسم العلم الإلهى (راجع: د. عاطف العراقي، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٢٠) ويقدم د. عاطف عرضاً وتحليلاً لمحتويات مقالات ما بعد الطبيعة فى كتابه المشار إليه، ص ٢٢٤-٢٦٤.

يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد، لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها، وللسبب الذي ذكره، وبين أن الناظر في هذا الكتاب ينبغي أن يتقدم فينظر في صناعة المنطق؛ إما في كتب أبي نصر (الفارابي) وإما في أقل ذلك في المختصر الصغير الذي لنا<sup>(١)</sup>.

واضح من النص السابق أنه نص كان يعبر عن مرحلة من مراحل الوعي الرشدى في بداياته الأولى حيث مارس ابن رشد منهج الحذف والإبقاء دون الإضافة وكان أيضاً متأثراً بالغزالي، ومحاكياً له، فضلاً عن إحالته إلى الفارابي في المنطق. لكن ما يعنينا من إيراد هذا النص أن نُذكر القارئ كيف أن مرحلة "تفسير ما بعد الطبيعة" مرحلة مختلفة وحاسمة وفاصلة ونهائية، في مراحل الوعي الرشدى<sup>(٢)</sup>، خاصة من الناحية المنهجية. وسنركز من خلال هذا السفر الضخم (تفسير ما بعد الطبيعة) على أمرين مهمين في موضوعنا هما:

الأول: تلازم الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء.

الثاني: منهج المعالجة الدلالية لمباحث الإلهيات.

وفي الواقع أن الأمرين متلازمان معاً.

#### أولاً: تلازم الجدل والبرهان:

في كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو يظهر بوضوح شديد تلازم الجدل والبرهان، وأسبقيّة تعلم الجدل كضرورة لا بد منها قبل تعلم البرهان، وقد أكد ابن

(١) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٣٠٢.

(٢) هذا ويؤكد لنا ما أكدّه أستاذنا الدكتور عاطف العراقي من أهمية الجمع بين المؤلفات وأشروح في دراساته للفلاسفة العرب لكي لا نبتر فلسفة الفيلسوف ونصل إلى نتائج خاطئة عن الفلاسفة. (راجع في هذا المعنى: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ١٥، وتصدير مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢٢، وتجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢١٧، ٢٢٠).

رشد فى تفسيره لهذا السفر الضخم على هذا المعنى، حيث يظهر بوضوح فى مقدمة مقالة "الباء" تلازم الجدل والبرهان كتلازم المادة والصورة عند أرسطو، - فيما أرى-، وهو ما يؤكد الطابع الأرسطى الأصيل الجامع للطريقتين معاً، الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء، حيث لا برهان بدون جدل، ويأتى أرسطو بمثال (يشرحه ابن رشد) يقول فيه: "لا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط"<sup>(١)</sup> وذلك تعبيراً على أن الغموض فى المسائل شبيه بالرباط أى بالإنسان المقيد، وحلّ الغموض شبيه بحلّ القيد، وكما لا يقدر المربوط المقيد على النهوض أصلاً إلى الغاية التى يقصد أن يتحرك إليها، كذلك لا يستطيع الفيلسوف البرهان دون أن يبدأ بفحص الشكوك، لذلك يقول ابن رشد: "وقوع الغموض متقدم على ارتفاعه، ... والجهة التى يقع منها الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التى ينحلّ بها الغموض شبيهة بحلّ الرباط، ولا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط، وغموض الفهم يشبه ما يصيب الموثوق رباطاً... ونسبة الشكوك من النفس نسبة الرباط من الأعضاء، ونسبة العلم الحاصل بعد تلك الشكوك نسبة الحركة المطلوبة بعد حلّ الرباط"<sup>(٢)</sup>.

وهكذا لا تبدأ حركة البرهان الموجهة نحو هدفها إلا بعد إزالة الشكوك، وعليه تصبح الشكوك ومحاولة نقدها وتنقيدها جزءاً داخلاً فى بنية البرهان، ولا تتفصل عنه، لذلك اعتبر ابن رشد البدء "بالفحص عن الغموض الذى فى المسائل"<sup>(٣)</sup> خطوة ضرورية لها الأسبقية على طريق المعرفة الصحيحة "لأنه من طلب معرفة شئ من قبل أن يفحص أولاً عن غموضه، يشبه الذين جهلوا أقدامهم على سواء السبيل"<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة "الباء" مجلد ١، ص ١٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٧٠.

من هنا أكد ابن رشد على ضرورة التزام خطوتين، الأولى: "شدة الفحص عن المسائل الغامضة"<sup>(١)</sup>. والثانية: حل هذه المسائل الغامضة. وهذا هو منهج أرسطو الحقيقي. الذى يبدأ بعرض الآراء السابقة، والشكوك الواردة فى تلك الآراء، والتي يكشف التحليل عنها. ثم يأتى حل أرسطو لتلك المسائل. على هذا ينبغى فهم عبارة "لا يقدر أن يحل من جهل الرباط" أى لا يقدر أن يبرهن من جهل الأقاويل الجدلية التى قيلت فى الموضوع، لذلك يؤكد ابن رشد فى تفسيره ما قصده أرسطو، إذ يقول "قصده ... أن يتقدم فيأتى بالأقاويل الجدلية التى تثبت الشيء الواحد بعينه وتبطله فى جميع المطالب العويصة فى هذا العلم (=الإلهيات) إذ كان من تمام حصول العلم بالشيء، أعنى العلم البرهانى أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة فى ذلك الشيء ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذى يكون فى ذلك الشيء، وهذه هى عادة أرسطو فى جميع العلوم"<sup>(٢)</sup>.

وهكذا يصبح الجدل داخلاً فى صميم البرهان، أو جزءاً من بنيته الأصلية التى يتحقق بها تمام العلم بالشيء، أى العلم البرهانى. من هنا يصح أن يتحول هذا النقد السلبي الجدالي -فيما أرى- إلى كونه واجباً إيجابياً تفرضه الضرورة البرهانية نفسها؛ تلك الضرورة التى لا تجعل البرهان يخرج من القوة إلى الفعل إلا من خلال ممارسة الواجب النقدي السلبي الإيجابى فى آن معاً.

لقد فرض الطابع التشكيكى الغامض لمسائل الإلهيات واجباً إيجابياً، هو ضرورة تعلم الجدل من أجل ممارسة الفحص الجدلى قبل البرهان، أى أن تمام العلم أصبح الآن منوطاً بتلازم الجدل. يبرهان، أى بإيراد الأقاويل المشككة الغامضة أولاً، تلك الأقاويل ذات الشك المشكك التى لا "يعلم مقدارها فى الغموض مالم يتقدم فتعلم بأقاويل جدلية"<sup>(٣)</sup>، لذلك كان تأكيد ابن رشد على تعلم

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٧.

الجدل قبل البرهان<sup>(١)</sup>، ليس من أجل البحث في الإلهيات فحسب، بل أيضا لأن هذا أمر ضروري في العلم الطبيعي كذلك. فإذا كانت الأقاويل المشككة تكثر في الإلهيات فإنه في العلم الطبيعي قد تكون هناك مطالب عويصة أيضا، لذلك يقول ابن رشد: "في العلم الطبيعي رأى (=أرسطو) أن الأفضل في التعليم أن يقدم الفحص الجدلي في مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد. وأما في هذا الكتاب (=ما بعد الطبيعة) فرأى (=أرسطو) أن يقدم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التي في هذه الصناعة، ويفرد القول فيها على حدة، ثم يأتي بالبرهان الذي يخص مطلوبا مطلوبا في الموضوع اللاتق به من مقالات هذا العلم"<sup>(٢)</sup> ويرى ابن رشد أن ما رآه أرسطو "هو الأفضل في التعليم في هذا العلم (الإلهي) لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر، والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيرا بالأقاويل الجدلية"<sup>(٣)</sup>.

وهكذا أصبح تعليم الجدل مطلوبا ضروريا قبل إقامة البرهان ليس في الإلهيات فحسب بل في العلوم كلها وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد في مقالة "اللام" حيث يقول: "...كل مطلب علمي إنما يحصل على التمام إذا تقدم الإنسان فعرف الأقاويل الجدلية المثبتة والمبطلّة، لأنه إذا لم يتشكك الإنسان في الشيء لم يعرف مقدار ما حصل له من معرفته بعد الجهل به، ولا مقدار ما ذهب عنه من معرفته قبل أن يعرفه"<sup>(٤)</sup>.

وتأكيدا لأهمية هذا الواجب الإيجابي النقدي المنوط بالفيلسوف، جعله ابن رشد جزءا ضروريا، ومهمة من مهام علم ما بعد الطبيعة إذ "لما كان القدماء قد قالوا في مبادئ الموجودات آراء كاذبة ووجب عليه (يقصد أرسطو) مناقضتها،

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد ٣، ص ١٣٩٨.



لزم أن يكون هذا (=النقد) كالجاء الثالث من هذه الصناعة. فصارت أجزاء هذا الكتاب (مابعد الطبيعة) ثلاثة: جزء فى المبادئ الأول للموجود بما هو موجود، وجزء فى لواحق الموجود بما هو موجود، وجزء فى الآراء الكاذبة التى قيلت فى مبادئ الموجود<sup>(١)</sup> بالإضافة إلى الجزء المنطقى الخاص بهذه الصناعة، أضاف ابن رشد جزءا خامسا تأكيدا لتلك المنفعة النقدية المنوطة بالعلم الإلهى وعبر عنها بقوله "ولما كانت هذه الصناعة أيضا هى المتكلفة بالرد على من يرفع النظر ويجحد مبادئه؛ صار هذا الجزء كأنه جزء خامس لها"<sup>(٢)</sup>.

ولم تكن المهمة النقدية فى علم ما بعد الطبيعة تقتصر على نقد الآراء الخاصة بالإلهيات فحسب، بل أيضا إزالة "الأغاليط" الواقعة فى موضوعات العلوم الجزئية (العلم الطبيعى والتعاليمى) لأنه "ليس من شأن هذه العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها ... وإنما ذلك إلى صناعة عامة: وذلك إما هذه الصناعة، وإما صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل إنما تبطل تلك الآراء بأقوال مشهورة ... وهذه (=الفلسفة الأولى) بأقوال صادقة"<sup>(٣)</sup>.

لذلك كان من أغراض ما بعد الطبيعة إزالة الغلط الذى يمنع فيه من سلف من القدماء، ليس فى الإلهيات فحسب، بل فى العلوم الجزئية أيضا -على ما أشرنا- "فكان من تمام المعرفة بها (=العلوم الجزئية) حل تلك المغالطات، بمنزلة ما يكون حل الشكوك الواقعة فى الشئ من تمام المعرفة به مع حصول المعرفة بجوهره"<sup>(٤)</sup>.

وإذا كان أرسطو قصد السفسطانيين واعتبرهم هم الذين يجحدون المقدمات

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد ٣، ص ١٣٩٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥-٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٦.

الأول، ويبطلون النظر<sup>(١)</sup>. فإن ابن رشد اعتبر الأشاعرة مثل السفسطائيين تماماً لأنهم جحدوا المبادئ الأولى وأبطلوا الحكم بقولهم بالجواز، وإنكارهم للضرورة الرابطة بين الأسباب ومسبباتهم.

إذن لم ينفصل الجدل عن البرهان عند أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة حتى أن أرسطو نفسه يستهل كتابه بعد أن ينتهي من مقدماته في مقالة الألفا، يخصص مقالة البيتا للشكوك التي تعرض لعلم ما بعد الطبيعة نفسه، وهي شكوك واعتراضات موجهة إلى إمكان قيام هذا العلم أصلاً، ووظيفته، وعلاقته بالعلوم الأخرى وبعد أن يعرض أرسطو الاعتراضات والشكوك يهتم بالرد عليها.

ولما كان قد خَلَفَ الأقدمون لأرسطو مشاكل عديدة، كان عليه أن يجد لها حلولاً، لأنهم قد تركوا بعض المشكلات دون حلٍّ أحياناً، أو وضعوا حلولاً متعارضة أحياناً أخرى، فكان لابد لأرسطو من البحث في هذه الحلول المتعارضة لترجيح واحد منها أو رفضها جميعاً، أو التركيب فوقها. كما كان لابد له من ناحية أخرى أن يبحث فيما خلفه الأقدمون دون حلٍّ. ولهذا كان الجزء الأول من أبحاث أرسطو بالضرورة نقداً لأراء السابقين عليه؛ وأما القسم الثاني كان بحثاً تركيبياً جديداً أتى به أرسطو، وكلا القسمين مرتبطان كل الارتباط، على عادة أرسطو في البدء بوضع المشكلات ثم حلّها في النهاية<sup>(٢)</sup>.

لذلك رأى أرسطو على ما يقول ابن رشد: "إن من الأفضل في التعليم أن يفرد النظر في مطالب هذا العلم (ما بعد الطبيعة) والفحص عنها بالأقاويل الجدلية المشككة في مطلوب مطلوب من مطالبه في مقالة مفردة؛ ثم يشرع بعد ذلك في سائر مقالات هذا الكتاب في حل الشكوك العارضة في هذا العلم"<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٩٦-٩٩.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد ٣، ص ١٣٩٨.

ولم تكن هذه عادة أرسطو في الفلسفة الأولى فحسب بل كانت عاداته في جميع العلوم -كما أشرنا-، لذلك يقول ابن رشد عن المقالة الثالثة من مقالات كتاب السماء والعالم لأرسطو: "إن أكثر ما في هذه المقالة ليست أقاويل تثبیتیة، وإنما هي أقاويل عنادية، وما فيها من أقاويل تثبیتیة فمن أجل الأقاويل العنادية"<sup>(١)</sup>.

ومفارقة ابن رشد أنه كان يدعو في مرحلة الجوامع إلى تجريد الأقاويل العلمية من كتب أرسطو، وفي الوقت نفسه يخرج على الطريقة العلمية الأرسطية التي تقتضى إثارة الشكوك ووضع المشكلات التي خلفها الأقدمون في بداية العمل المنهجي.

وتأكيدا للمهمة النقدية الشكية السابقة على تقديم الرأي الصواب؛ يجعل ابن رشد مهمة الفيلسوف تكاد تكون مهمة القاضي الذي يسمع فحسب حجج المختلفين ليحكم بينها بالعدل. فيقول: "ومن الفضل أن تكون عند سامع جميع أقاويل المدعين والمنكرين قضايا مضطرة مقنعة، وأيضا فإن من الأفضل للذي يريد أن يحكم بين المختلفين في شيء ما أن يكون عارفا بالقضايا التي يستعملها المدعي والمنكر، وهذا أيضا أحد ما يضطر إليه من أراد أن يكون حكما فاضلا بين المختلفين ... لذلك وجب ها هنا أن نقدم الأقاويل المتضادة في الأشياء الغامضة"<sup>(٢)</sup>. وهكذا يتأسس البرهان كخطوة أولى على نظرية في الأضداد تعتمد على الفصل بين حجج المخالفين، إيماننا منه بأن الضد يتضح بال ضد.

وهكذا يتضح من خلال ما سبق أن البرهان في الممارسات المنهجية ما هو إلا التركيب الذي يسبقه التحليل للمسائل الغامضة.

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو، يكاد يجعل من مسائل الإلهيات (ما بعد

(١) كتاب السماء والعالم لأرسطو (ضمن جوامع العلم الطبيعي) طبعة حيدر آباد، ص ٦٥.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة البناء، مجلد ١، ص ١٧١.

الطبيعة) جميعها مسائل غامضة، وغويصة، وصعبة الحل، وأول هذه المسائل التي يعرضها في بداية مقالة "الباء" هي مسألة العلاقة بين الفلسفة الأولى، والعلوم الأخرى<sup>(١)</sup>، وتتوالى طرح المسائل العويصة والشكوك المتعلقة بالإلهيات، لتصل الصعوبة إلى قمته في مسألة المحرك الأول، والشك العارض في هذه المسألة هو "أغمض من جميع المسائل وأعضل"<sup>(٢)</sup> من هنا كانت مسألة "معضلة مبهمه جدا"<sup>(٣)</sup>.

وهكذا أصبح المنهج واضحا في تفسير ما بعد الطبيعة أنه يعتمد على عدة خطوات هي:

- البدء بالمسائل الشكّية والأقاويل المتضادة في الموضوعات الغامضة.
- إحضار الأقاويل الجدلية في مسألة مسألة منها<sup>(٤)</sup>. وفحصها بعناية.
- تقديم حلول لتلك المسائل الغامضة، بقدر طاقة الفيلسوف.

وبالطبع فإن الخطوة الأولى ليست من إبداع الفيلسوف، إنما يرجع الفضل فيها للسابقين، لأن "مادة" الفيلسوف التي يعمل عليها هي من إبداع السابقين أنفسهم، لذلك كان واجب الشكر من المحدثين للمتقدمين ضروريا على ما ذكر ابن رشد - مؤيدا أرسطو - حين جعل أرسطو "القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء، إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء، لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا، فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء، والبر بهم أوجب، والمحبة فيهم أشد، والإقتداء بهم أحق. فهو يقول (=أرسطو) مؤكدا لهذا الغرض إنه ليس ينبغي أن تقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة، وهم الذين رأينا مثل رأيهم، بل ومن لم نر رأيهم، فإن هؤلاء

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٣.

أيضا بما قالوا فى الفحص عن الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق<sup>(١)</sup>.

وهكذا يقدم أرسطو درساً أخلاقياً يؤكد على ضرورة شكر السابقين ومحبتهم... إلخ، لأنهم يخرجون عقول اللاحقين من القوة إلى الفعل بما أفادوهم من آراء، حتى رأى أن منزلة السالفين أعظم من منزلة الآباء.

وإذا كان ابن رشد حريصاً كل الحرص على التزام النهج الأرسطى، ويأخذ بيد من حديد على كل من يخرج على أرسطو؛ لماذا إذن لم يقف هذا الموقف (المشار إليه) تجاه الغزالي، والمتكلمين وابن سينا، وجميع السابقين عليه، هؤلاء الذين أفاد منهم كثيراً؟، هل كان لابن رشد قدرة على القيام بالشروح الأرسطية الكبيرة لولا الإنجاز العربى السابق فى الترجمة والشروح التى قام بها الفارابى لمنطق أرسطو... إلخ، هل كان يمكن أن يوجد "تهافت التهافت" لو لم يكن هنالك "تهافت الفلاسفة" للغزالي؟

إن موقف أرسطو المشار إليه يؤكد الإفادة سلباً وإيجاباً، أى أن اللاحق لا محالة يفيد من السابق، سواء اتفق معه أو اختلف. ومن اللافت للنظر أن ابن رشد فى كتابه "تهافت التهافت" قد أوجب على الغزالي عكس الطريقة المنهجية التى انتهجها أرسطو فى تناول مسائل الإلهيات، فإذا كان أرسطو جعل الجدل داخلاً فى بنية البرهان، وجعل الشكوك مقدمة ضرورية لحل المسائل كما أشرنا؛ فإن ابن رشد قد أخذ على الغزالي البدء بوضع كتاب يضع فيه الإشكالات والشكوك بحجة أنها تقتضى حيرة وشكوكاً قبل تقرير الحق، فرأى أنه كان من الواجب على الغزالي أن يضع كتابه (الذى وعد به) لتقرير الحق، قبل أن يبتدئ بوضع كتاب لحيرة الناظرين وتشككهم، لنلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، مجلد ١، ص ٩، ١٠.

الكتاب، أو يموت هو قبل وضعه<sup>(١)</sup>.

وبالطبع حجة الموت هذه حجة واهية، لأن الفكر لا يموت بموت أصحابه.. وما يعنينا هو تلك المفارقة الرشدية التي أرادت أن تضع البناء قبل الهدم، التركيب قبل التحليل، التقرير قبل الإشكال، وفي الوقت نفسه لا يملّ اندعوة إلى التزام الأصول الأرسطية الحقّة؟!

فعبارات ابن رشد في "تهافت التهافت"، كانت تعبر عن حالة قلق وتوتر، وقد يعترض معترض بقوله: أنه كان توترا وقلقا على مصير الفلسفة. أقول: إن الفلسفة الحقّة لا تخشى من الهجوم والرفض، بل لا ينبغي أن تخشى من التهديد الذي قد يلغى وجودها، لأنها -بما هي حقّة- قادرة على تأكيد وجودها، وبما هي فلسفة أصيلة لا ينبغي أن تبني نفسها إلا بالتفكير فيما يأتى به المعارضون لها، هكذا أكّد ابن رشد متابعا لأرسطو في تفسير كتابه ما بعد الطبيعة.

المهم ما يعنينا الآن مقدار التحول في موقف ابن رشد، وكيف أصبح الجدل والبرهان عنده وجهان لعملة واحدة، هما التحليل والتركيب معًا، ولا يقوم منهج صحيح إلا بهما معًا، وقد ظهر هذا واضحا خلال ممارسات ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، خاصة في بداية مقالة اللام التي يعرض فيها لما يقوم به الإسكندر من تلخيص لكلام أرسطو في هذه المقالة، وما يأتى به ثامسطيوس من زيادة أو شك، وكذلك يذكر ابن رشد ما عنده من زيادة أو شك<sup>(٢)</sup> وفي هذه المقالة يؤكد ابن رشد أن "أول شيء يجب على من شرع في النظر البرهاني في هذا العلم (مابعد الطبيعة) أن يتقدم فيعرف حلّ هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهاني في هذا العلم"<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٥.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٣٩٤.

(٣) المصدر السابق، مجلد ٣، ص ١٣٩٩.

وهكذا لا يجد ابن رشد مفراً من الاعتراف بتلازم الجدل والبرهان معاً بقوله "فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقوال المرضية الشريفة أى المشهورة المحمودة، وإنما كان هذا هكذا، لأن صاحب هذا العلم (=الإلهى= ما بعد الطبيعة) يشارك الجدلي فى الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتي الصناعتين تنظر فى الموجود المطلق"<sup>(١)</sup>.

ثانياً: منهج المعالجة الدلالية لمسائل الإلهيات:

بعد أن أصبحت المهمة التشكيكية جزءاً لا يتجزأ من بنية البرهان الفلسفى عند ابن رشد على ما ظهر فى تفسير ما بعد الطبيعة، كذلك أصبحت المعالجة الدلالية هى أيضاً الجزء الثانى المكمل لبنية البرهان الفلسفى عنده، ليصبح البرهان مكوناً من الجزئين معاً باعتبارهما جزئين لا ينفصلان، أعنى أن البرهان أصبح شاملاً لهما معاً.

والمعالجة الدلالية تعنى ضبط المعانى اللغوية، المستخدمة فى مجال الإلهيات، ضبطاً يؤكد تنوعها وتعدد جهات النظر إلى معانيها كأداة للخروج من الشكوك وحل الإشكالات العويصة. وهو منهج قد أكد عليه أرسطو حين ذهب إلى أن "كثيراً من الناس يرى ويظن ضد ما يراه غيره"<sup>(٢)</sup>. وتتعدد طرق مواجهة هؤلاء المخالفين ومنها: الإقناع، والمناظرة، وإزالة الشبهة التى دخلت عليهم، بحل الشبهات التى عرضت لهم<sup>(٣)</sup>.

أما بالنسبة للسوفسطائيين "الذين يزعمون أن الأشياء إنما تثبت بالكلام الصحيح... فإن كلامنا معهم... بأن نصحيح أولاً معهم دلالات الأسماء، فإذا اعترفوا أن للأسماء دلالات خاصة؛ أمكن أن نقاومهم ونعاندهم حتى ينقطعوا.

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٧٨.

(٢) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٤٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٠٦، ٤٠٧.

وهذا هو الذى فعله (=أرسطو)<sup>(١)</sup> وكذلك ابن رشد فى معارضته للمتكلمين وابن سينا.

وعليه إذا كان المنهج -فى تفسير ما بعد الطبيعة- أصبح يبدأ بوضع الشكوك فى البداية، فإن وسيلة حل هذه الشكوك هو مراعاة التنويع الدلالى لألفاظ اللغة المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة، لذلك كان تأكيد ابن رشد -فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب- على الطابع التناسبي الدلالى للألفاظ المستخدمة فى الفلسفة، حتى جعل التقسيم الدلالى أول خطوة من خطوات البرهان على ما يقول فى مقالة "اللام" حيث يقول: "أول ما يشرع فيه من كان مزمعا على برهان مطلوب من المطالب؛ هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معان كثيرة، ولاسيما ما كان منها مقولاً بـتناسب، وهى المطالب التى تخص هذا العلم (=مابعد الطبيعة)"<sup>(٢)</sup>.

وبات واضحاً لنا أنه لا يمكن فهم منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد -ولا مذهبه- دون الوقوف على "الأسماء الدالة على المعانى المستعملة فى هذا العلم"<sup>(٣)</sup>. وقد اعتبر ابن رشد -متابعاً لأرسطو- أن تفصيل دلالات الأسماء على المعانى التى ينظر فيها العلم الإلهى "تتنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة"<sup>(٤)</sup>. حتى أن إقامة البرهان أصبحت منوطة بأن للألفاظ دلالات خاصة، والسؤال الذى يطرح نفسه هو: من أين جاءت هذه الدلالات الخاصة؟ أى ما مصدرها؟ هل بنية اللغة هى التى فرضت هذه الدلالات الخاصة؟ أم فرضتها طبيعة الموضوع ذاته؟ أم جاءت نتيجة تفكير منطقى؛ أى أنها خاضعة لمنطق الفيلسوف نفسه؟ نرجى الجواب قليلاً، ونشير إلى أن ابن رشد يرى أن من شرط

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ٤٠٨.

(٢) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد ٣، ص ١٤٠٠.

(٣) المصدر السابق، مجلد ١ مقالة الباء، ص ١٦٦.

(٤) المصدر السابق، مقالة الدال، مجلد ٢، ص ٤٧٥.



البرهان التسليم بتلك الدلالات الخاصة، وفي التخصيص تحديد وتوزيع. لذلك يقول: "إن أقر أحد بأن الألفاظ لها دلالات خاصة؛ فقد أقر بالبرهان، وبهذا المبدأ الذى يبنى عليه البرهان، لأنه يقر أن الألفاظ تدل على أشياء محدودة متناهية"<sup>(١)</sup>. من هنا جاء تأكيد بآن الألفاظ لها دلالات محدودة من قبل أن لها معاني محدودة<sup>(٢)</sup> ومن أمثلة الأسماء التى تقال بتناسب؛ أى بتقديم وتأخير اسم الموجود الذى "يقال على أنواع كثيرة، وليس يقال بنوع اشتراك الاسم، مثل العين الذى يقال على الذهب وعلى الجارحة، وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء. ولا هو أيضا بتواطؤ مثل الحيوان والإنسان، وإنما هو من نوع الأسماء التى تقال على أشياء منسوبة إلى شيء واحد، وهى التى تعرف فى صناعة المنطق بالتى تقال بتقديم وتأخير، لأنها وسط بين المتواطئة والمشاركة... وهذه الأشياء التى تنسب إلى شيء واحد ليس تنسب إليه من جهة واحدة، بل إنها تنسب إليه بجهات مختلفة. وقد يكون منها ما ينسب إليه بجهة واحدة، إلا أنها تختلف بالأقل والأكثر، مثل اسم الجوهر المقول على الصور وعلى الشخص"<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا النحو ينبغى أن نفهم أن للأسماء المستخدمة فى الفلسفة عند ابن رشد دلالات خاصة، دلالات وسط بين المتواطئة والمشاركة، تقوم على التناسب أى أنها تنسب إلى الشيء بجهات مختلفة، كما هو الحال فى المقولات التسع التى تنسب إلى الجوهر بجهات مختلفة، وقد جاء أرسطو بمثال "الصحة" المشهور يوضح فيه اختلاف الجهات كيف يكون؛ فيقول: "فإن من الأشياء ما يقال مبرئ لحفظه الصحة، ومنها ما يقال: مبرئ لفعله الصحة، ومنها لدلالته على الصحة، ومنها لقبوله الصحة"<sup>(٤)</sup>، ويفسر ابن رشد هذا المثال بقوله: يريد أن "الأشياء التى

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

(٣) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٣٠٢.

(٤) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٣٠٣.

نقول فيها إنها مبرئة؛ هي منسوبة إلى البرء بجهات مختلفة؛ فمنها ما ينسب إلى البرء الذى هو الصحة من قبل أنه حافظ لها، كما نقول فى الرياضة، إنها صحيّة لأنها حافظة للصحة، ومنها ما ينسب إليها لأنه فاعل لها، كما نقول للدواء الذى يفعل الصحة فى البدن الصحيح إنه صحى، وكذلك يقال صحى فى العلامة الدالة على حدوث الصحة، ... وكذلك يقال صحى لما من شأنه أن يقبل الصحة سريعاً مثل الأبدان النقية من الأخلاط أو التى فيها أخلاط تقبل البرء بسهولة<sup>(١)</sup>.

المقصود من المثال السابق إيضاح الطابع التناسبي فى الشئ المنسوب إلى غاية واحدة، وما ينسب إلى فاعل واحد، وكذلك ما ينسب إلى عنصر واحد كالحال فى المقولات التسع مع مقولة الجوهر<sup>(٢)</sup>.

وعلى غرار المثال السابق، تكون هناك أشياء كثيرة تشترك فى تسميتها من قبل نسبتها إلى شئ واحد<sup>(٣)</sup> كالأمر أيضاً فى الهوية التى تقال على أنواع كثيرة، لكن جميع تلك الأنواع تنسب إلى أول واحد، أى إلى الهوية الأولى، وهى الجوهر، وهذه النسب فى واحد واحد منها، هى مختلفة أيضاً، فالمقولات التى تنسب إلى الجوهر، فهى لا تنسب إليه من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل لأنها قائمة به، وهو موضوع لها. أى أنها موجودة فى الجوهر باعتبارها أوصافاً للموجود. ويشير ابن رشد إلى أن كثيراً من الناس قد أنكر وجود هذه الأوصاف على اعتبار أن البياض ليس بموجود، وإنما الموجود هو الشئ الأبيض<sup>(٤)</sup>.

ويستمر ابن رشد -فى مقالة الجيم- فى إيضاح هذا الطابع التناسبي للألفاظ المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة بصورة توضح لنا جواب السؤال الذى طرحناه منذ قليل عن مصدر الدلالات الخاصة، ليتبين لنا تنوع المصادر: لتشمل

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بنية اللغة، وطبيعة الموضوع، وكذلك تنوع جهة النظر إلى الموضوع، والأهم من ذلك أنها تعود إلى النظرية المنطقية التي يضعها الفيلسوف استناداً إلى فروضه المسبقة، ونسق المقولات الذي يأتي به، ونظريته في التعريف، وتصوره للمعاني، أعنى تصوره لمعنى "المعنى"، هل يستخدم الألفاظ المتواطئة؟ أم المشتركة؟ أم المقولة بتقديم وتأخير، كما هو الحال عند فيلسوفنا.

وهذا يقودنا إلى مقالة "الدال" وهي من أهم المقالات التي تؤكد الطابع الدالّى التناسبي للألفاظ المستخدمة في الفلسفة، فكانت بمثابة معجم فلسفى لشرح الأسماء الدالة على معنى معنى من المعاني التي يطلبها البحث في الإلهيات، وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية لذلك يقول ابن رشد، في بداية المقالة حين يوضح غرض أرسطو منها: "غرضه في هذه المقالة أن يفصل دلالات الأسماء على المعاني التي ينظر فيها في هذا العلم (مابعد الطبيعة) وهي التي تنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة، وهذه الأسماء هي التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة، ولذلك جعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءاً من هذا العلم، ولم يجعل النظر في تفصيل الاسم المشترك عند النظر في المعنى المطلوب الذي يدل عليه ذلك الاسم، حتى لا يكون جزءاً من الصناعة مفرداً، كما فعل ذلك في العلم الطبيعي، في مطلوب مطلوب. فإن تفصيل الاسم إنما كان هناك (يعنى في العلم الطبيعي) لتمييز المعنى المطلوب من غيره. وهنا (يعنى في ما بعد الطبيعة) إنما قصد لتعديد الأمور التي ينظر فيها ها هنا. فالنظر ها هنا في الأسماء هو من جنس النظر في أصناف الموضوع الذي ينظر فيه صاحب العلم. وما هذا شأنه فينبغى أن يفرد بالقول، وأن يتقدم النظر فيه على جميع المطالب التي في ذلك العلم (مابعد الطبيعة). وذلك بخلاف الأمر في تفصيل الاسم الذي يدل على المطلوب من غيره (يعنى من غير الفلسفة الأولى). فإن ذلك إنما ينبغى أن يتعرض له عند النظر في المطلوب تحفظاً من الغلط الذي يعرض من اشتراك الاسم. فالغرضان

متباينان<sup>(١)</sup>.

النص السابق يوضح أن كلاً من العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي يشتركان في الواجب الدلالي القائم على ضرورة تحديد معاني الألفاظ المستخدمة في العلم، غير أنهما يتباينان في مسألة الترتيب، ففي العلم الطبيعي يتم التحديد وتفصيل الأسماء المستخدمة في العلم "عند النظر"، أى مع النظر في كل مطلوب مطلوب على حدة، أما في علم ما بعد الطبيعة؛ يتم التحديد الدلالي للغة المستخدمة "قبل النظر" في أى مسألة من مسائل هذا العلم، من هنا كان هذا التحديد اللغوي لمعاني الأسماء جزءاً من هذا العلم ذاته، ومقدمة ضرورية قبل النظر في مطالب هذا العلم، حتى أصبح بمثابة موضوع الصناعة من الصناعة، نظراً لأهميته في علم ما بعد الطبيعة. وعليه قد أفرد أرسطو له مقالة بأكملها هي "مقالة الدال".

والأسماء التي تقال في علم ما بعد الطبيعة؛ تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة، لذلك كان النظر في تفصيل الاسم يعدّ شرحاً للأسماء المستخدمة في ذلك العلم، ومقدمة ضرورية قبل الدخول في حل الشكوك الواردة في العلم ذاته.

وإذا كان القصد الأول من علم ما بعد الطبيعة النظر في مبادئ الموجود بما هو موجود، بدأ أرسطو - في مقالة الدال - تقسيمه الدلالي بلفظ "المبادئ"، وشرع يفصل على كم من معنى يقال هذا الاسم ليبين الأول الذي اشتق منه لسائر ... ما يأتي بعد<sup>(٢)</sup> وبدأ أرسطو في عملية التفتيت اللغوي على طول المقالة مؤكداً بذلك أن واجب التفتيت والتقسيم الدلالي لألفاظ اللغة المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة هو واجب أولى وضروري يسبق كل المطالب الخاصة بهذا العلم. وهو ما يؤكد عليه ابن رشد، ليس في تفسيره فحسب، بل أيضاً في تطبيقاته

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، جلد ٢، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧٦.

المختلفة.

ومقالة "الدال" ذات الطابع التناسبي المشحونة بتعدد الدلالات أكبر تأكيد على ضرورة الوقوف على معنى "المعنى" الذى يعنيه كل فيلسوف من ألفاظه التى يستخدمها فى نسقه الخاص، طبقاً لمنطقه الخاص. فلفظ "المبدأ" الذى بدأ به مقالة الدال يقال على وجوه كثيرة. وكل مبدأ إما أن يكون مبدأ وجود، وإما مبدأ تعليم أو هما معاً، "وجميع ما يقال عليها اسم المبدأ، يقال بالنسبة إلى أول فيها، هو أحق بذلك المعنى، لكن نسبتها إلى ذلك الأول نسب مختلفة فى القرب والبعد، كالحال فى اسم الموجود... وهذا الأول هو الذى يقصد أن يعرف فى هذا العلم (=الإلهي) كيف هو فى ذاته، وكيف يكون أولاً، وهذا الأول هو السبب الغائى، وذلك أن كل الأسباب إنما كانت أوائل من أجل هذا الأول"<sup>(١)</sup>.

ويستمر ابن رشد فى تأكيد تعدد المعانى، وكثيراً ما يستخدم عبارة: "أرسطو يعنى.. كذا..." ويستمر فى إيضاح الأسماء التى تقال بأنحاء متعددة، كالعلل التى تقال بأنواع كثيرة<sup>(٢)</sup> وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد بعينه علّة للمتضادين، لا بجهة واحدة، لكن بجهتين مختلفتين، مثل الملاح فإن غيبته عن السفينة قد تكون سبباً لعطب السفينة، وحضوره سبباً لسلامتها، وكيف أن هاتين الحالتين من مدبر السفينة هما سببان من جنس الأسباب المحركة والفاعلة<sup>(٣)</sup>، وكذلك اسم الطبيعة يقال على أنواع، وعلى الفيلسوف "أن يفصل على كم نوع يقال الطبيعة، وأن يعرف أى أحق بهذا الاسم، وأى هو الأول الذى إليه ينسب هذا المعنى"<sup>(٤)</sup> وذلك لأن اسم الطبيعة الوارد فى علم ما بعد الطبيعة أعم من اسم الطبيعة الذى يستعمله صاحب العلم الطبيعى، ويستطرد ابن رشد فى الحديث

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٤٨٠.

(٢) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٤٨٢.

(٣) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(٤) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٥٠٨.

ليدخل فى نقاش مع ابن سينا حول علاقة الطبيعة بما بعد الطبيعة، هل يتسلم صاحب علم الطبيعة مبادئه من صاحب علم ما بعد الطبيعة، أم أن الفيلسوف يصادر على ما جاء فى العلم الطبيعى الذى يبرهن وجود الطبيعة؟ على نحو ما أشرنا فى تصنيف العلوم<sup>(١)</sup>.

ولا ينسى ابن رشد أن يستخدم المعنى اللغوى كما ورد فى لغة العرب ليوضح أن اسم الطبيعة فى اللغة العربية هو المعنى الذى قصده أرسطو<sup>(٢)</sup> ويستمر فى الحديث عن تعدد معانى الواحد<sup>(٣)</sup>، الذى يقال بنوع العرض، ويقال بالذات، وكذلك الهوية، وكيف أن اسم الهوية يدل على كل ما يدل عليه بألفاظ المقولات<sup>(٤)</sup>، ويوضح بهذه المناسبة خطأ ابن سينا فى خلطه بين دلالة لفظ الهوية والموجود<sup>(٥)</sup>، ويفرق ابن رشد بين لفظة الهوية الدالة على الرباط فى الذهن، والدالة على الذات التى خارج الذهن<sup>(٦)</sup>. ليعطينا بذلك درساً فى فلسفة اللغة. يبين فيه مدى ارتباط اللغة بالنسق الفلسفى الخاص من جهة المذهب والمنهج.

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالى قد تنبه إلى هذا الطابع التناسبي عند الفلاسفة، لذلك ذهب فى رسالته فى الحدود إلى أنه لا يمكن مناظرة الفلاسفة "إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أرادوه؛ لا يمكن مناظرتهم"<sup>(٧)</sup>. وما ذهب إليه الغزالى ما هو إلا تأكيد على اللغة الاصطلاحية الخاصة بكل فيلسوف. لذلك نبه الغزالى على شرط يكون هو المعيار الفاصل بين الحدّ، وبين

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٥٠٨.

(٢) أنظر المصدر السابق، ص ٥٠٨-٥٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٥٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٦١-٥٦٢.

(٧) الحدود للغزالى، ضمن كتاب: رسائل منطقية فى الحدود والرسوم "فلاسفة العرب..."

للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٥.

شرح الاسم، وهذا الشرط هو البرهان، فإذا قام البرهان على أن ما شرحه الفلاسفة في الحدود، له وجود في الواقع الخارجي، يعدّ هذا الشرح حدًا بحسب الذات، أما إذا لم يدل على وجود الشيء؛ فإنه لا يخرج عن كونه شرحًا للاسم. لذلك يؤكد بقوله: "إن ما نورده من الحدود شرحا لما أراده الفلاسفة بالإطلاق، لا حكم بأن ما ذكرود هو على ما ذكرود؛ فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه"<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الغزالي يرى أن كل "ماله اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه"<sup>(٢)</sup> وابن رشد في نهاية مقال الدال (من تفسير ما بعد الطبيعة) يقول: "لم يكن قصدنا هنا إلا شرح الأسماء فقط"<sup>(٣)</sup>. فهل يعنى هذا أننا مجرد معاني أسماء أطلقها أرسطو، وشارحه الكبير ابن رشد، أى أنها مجرد شرح للأسماء ولم يقم عليها برهان؟

في الواقع إن ابن رشد كان شديد التأكيد على ضرورة الالتزام بتلك المعاني، وكان يحاكم الآخرين بمعيار هذه المعاني الأرسطية ليعتبر كل من خرج عليها خارجا على حدّ الفلسفة وحدّ الفيلسوف داخلا في مستوى آخر لا يليق بالفلاسفة، وهذا ما حدث مع ابن سينا حين ردّ ابن رشد فلسفته إلى علم الكلام. ومن جهة أخرى كان ابن رشد يعتبر هذه الأسماء حدودا قام البرهان على أنها تمثل الموجودات، وذلك لتأكيد الصلة بين الفكر والوجود، لأنه يذهب إلى "أن هنالك تطابقا خاصا بين الذات والموضوع، وهو يعيد هذا الاعتقاد في مواضع عديدة من تهافت التهافت، مثلا: "إن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعى أمرا موجودا خارج النفس إذ كان الصدق كما قيل في حده أنه الذى يوجد في

(١) الحدود للغزالي، ضمن كتاب: رسائل منطقية في الحدود.... د. عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٦٩٦.

النفس على ما هو عليه خارج النفس" (١)، وأيضاً قوله: "أما الموجود الذى بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء، والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس" (٢).

وما يعيننا الآن هو لجوء ابن رشد إلى المنهج "الدلالى - الإشكالى" - على ما أسماه المصباحى - (٣)، كوسيلة لحل الإشكالات، وهو فى هذا يرى أن جميع من سبقوه قد أخطأوا فى فهم مشكلات الدلالة.

فجميع أخطاء الشراح والمفسرين والفلاسفة العرب والمتكلمين ترجع - فى نظر ابن رشد - إلى أخطاء فى استخدام الدلالات اللغوية للألفاظ الفلسفية، لذلك يرى ابن رشد أن الشكوك التى عرضت للقدمات جاءت نتيجة لاستخدامهم الألفاظ ذات الدلالة المتواطئة، فكانوا - على سبيل المثال - "لا يفهمون من اسم الواحد إلا معنى واحداً مقولاً بتواطؤ" (٤) لذلك يرى ابن رشد أن شكوكهم تحل حين يدركون "أن اسم الواحد والموجود يقالان على أنحاء كثيرة، على ما عاند به أرسطو برمنيدس فى المقالة الأولى من السماع الطبيعى" (٥).

وهكذا لم تعد السمة التى تطبع الأسماء العلمية ذات المعنى الواحد هى السمة الخاصة بالألفاظ الفلسفية - على ما كان يُطالب به ابن رشد فى مرحلة الدعوة إلى الفلسفة العلمية، حين طالب بالنظر فى العلوم الطبيعية، والإلهية على جهة النظر فى التعاليم (٦).

(١) تهافت التهافت، ص ١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(٣) د. محمد المصباحى، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٣٧.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ٢٧١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(٦) راجع: ص ص ٢٩-٣٠ من هذه الدراسة.



بل أصبح يرى إنه "ليس ينبغي أن يطلب في كل علم أن يكون الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام في التعاليم، يريد أنه ليس ينبغي أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذي يقع له في البراهين التعاليمية مثل التصديق الذي يقع له في البراهين الطبيعية، يريد إن البراهين التعاليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين، وأن البراهين الطبيعية تتلوها في ذلك"<sup>(١)</sup> وذلك يعني أن اليقين يتفاضل على مستوى العلوم المختلفة، كما يتفاضل أيضا على مستوى العلم الواحد ما بين برهان مطلق، وبرهان وجود فقط وهو الذي يسمى الدليل<sup>(٢)</sup>، وإذا أضفنا اختلاف درجات التفاضل في العلوم (على مستوى البراهين) جنبا إلى جنب مع تنوع المستوى الدلالي؛ سيظهر لنا أن الخطأ -فيما يرى ابن رشد- يأتي نتيجة لعدم مراعاة الطابع التناسي الخاص بمبادئ كل علم، وكذلك الخاص بدلالات اللغة المستخدمة في كل علم، لذلك "غلط برميندس حين لم يفرق بين اسم الموجود الدال على الواحد بالعدد، وعلى الواحد بالجنس، فاعتقد أن الموجود كله واحد بالعدد"<sup>(٣)</sup>، وأخطأ فيثاغورس نتيجة للخلط بين مبادئ العلم الطبيعي والعلم الرياضي، أو بين المحسوس والمعقول، بين الواحد الشخصي وما يسمى النوع، لذلك كان تأكيد ابن رشد على اختلاف جهة النظر بحسب طبيعة كل علم، حتى لو كان موضوع العلمين واحداً، "كالحركة" مثلاً- التي هي موضوع بين العلم الطبيعي، وبين العلم التعاليمي (علم الهيئة)- فهي تختلف في العلمين من جهة النظر، لذلك أخطأ الفيثاغوريون حين "استعملوا في الأمور الطبيعية مبدءاً غير طبيعي"<sup>(٤)</sup> وبذلك جعلوا أسباب الأمور الطبيعية أشياء غير مناسبة، ولا ذاتية للأمور الطبيعية<sup>(٥)</sup>.

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، مجلد ١، ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) المصدر السابق، مجلد ١، ص ٦٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٢.

ومما هو جدير بالذكر أن الطابع التناسبي لا يحكم الأسماء المستخدمة في الفلسفة فحسب، بل يبدو لي - أن العلوم الطبيعية نفسها تتسم بهذا الطابع، الأمر الذي جعل أرسطو يؤكد على أهمية تحديد المعاني المستخدمة في الفلسفة وفي العلوم الطبيعية في آن معا، منعا للشكوك وإزالة اللبس والغموض في العلم. وقد يقال: واجب العلوم أن تحدد معانيها؛ لكن ليس باستخدام التقديم والتأخير، بل باستخدام الدلالة المتواطئة (المتفق عليها)؛ ومن جانبى أقول: إن أرسطو كان قد أكد على تعلم الأقاويل الجدلية في العلم الطبيعى<sup>(١)</sup>، وذهب إلى أن هذه العلوم فيها أيضا مسائل وأقاويل مشككة<sup>(٢)</sup>، كما جاءت ممارساته المنهجية في الطبيعيات مؤكدة لهذا المعنى، فالمقالة الثالثة - على سبيل المثال - من مقالات كتاب "السماء والعالم" كلها أقاويل عنادية أكثر منها أقاويل تثبتية على ما يقول ابن رشد<sup>(٣)</sup>.

كما يؤكد ابن رشد أيضا على واجب التقسيم التناسبي في شرحه لهذا الكتاب (السماء والعالم) حيث يقول: "ينبغي أن نجعل مبدأ الفحص عن ذلك، كما فعل أرسطو؛ بأن نقسم على كم وجه يُقال الكائن وغير الكائن، والفاقد وغير الفاسد، فإن عدة المطالب تكون على عدة المعانى التى يدل عليها الاسم إذا كان الاسم مشتركا، ثم ننظر ما يتلزم من هذه، وما لا يتلزم"<sup>(٤)</sup> ويستمر ابن رشد في شرح وإيضاح كم الوجوه التى تقال على الألفاظ المستخدمة في هذا العلم الطبيعى، أى: الفاسد والمكون، وغير الفاسد وغير المكون، موضحا المعنى الذى يقصده أرسطو. ويستخدم ابن رشد ضرب الأمثلة لإيضاح المعنى المقصود<sup>(٥)</sup>، كما يشير إلى أن أرسطو يبرهن باستخدام قياس الخلف لإيضاح مطلبه<sup>(٦)</sup>، كما

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٦٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ابن رشد، جوامع الطبيعيات، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٦٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣١.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٣.

أكد ابن رشد -متابعا أرسطو- (في مقالة الباء من تفسير ما بعد الطبيعة) على ضرورة تحديد المعاني المستخدمة في العلوم، لذلك كان أرسطو -على ما يقول ابن رشد- "يشرح الأسماء الدالة على معنى معنى من المعاني التي يطلبها في ذلك العلم (=الطبيعي) عند النظر في مطلوب مطلوب من المطالب التي يجب أن يشرح ما يدل عليه الاسم فيها"<sup>(١)</sup> على نحو ما أشرنا.

من هنا نتفق مع ما يذهب إليه الدكتور محمد المصباحي حين يقول: "من مفارقات الفكر الرشدي أنه في الوقت الذي لا ينفك فيه عن الدعوة إلى التفنيت الدلالي، نجده لا يمل من رفع شعار البرهان غاية للقول الفلسفي. والحال أنه إذا كانت غاية البرهان هي الوحدة في الحكم والدلالة، فإن الممارسة التشكيكية تؤدي على العكس من ذلك إلى مشهد دلالي تعددي اختلافي"<sup>(٢)</sup>.

لكن يبدو لي أن البرهان الذي أراده ابن رشد ليس هو البرهان بمعناه المذكور في كتاب البرهان في المنطق الأرسطي؛ إنما يعني عند ابن رشد، الطريقة البرهانية الأرسطية، كما استخدمها أرسطو في ممارساته الفعلية، وهنا نسأل هل بالفعل كانت ممارسات أرسطو برهانية؟

لقد كشفت أبحاث حديثة -بالإضافة إلى ما ذكرناه آنفا؛ أن منهاج أرسطو في الميتافيزيقا إخراجي بصورة قوية، وأن الأنطولوجية الأرسطية نشأت من التفكير في عدد من الإحراجات. والعلم الأرسطي المتعلق بالموجود بما هو موجود، ليس سوى نسق عام لحل الإحراجات ولا يقتصر هذا الأمر على مقالة "الباء" من كتاب ما بعد الطبيعة، وهي في الحقيقة مجموعة من الإحراجات، بل أن هذا الأمر بارز في عدد كبير من أقسام ما بعد الطبيعة، خاصة مقالة "الزاي"، ونقوم إحجالاته المتعلقة بالتعريفات على هذه المعضلة الأساسية وهي: كيف

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٧-١٦٨.

(٢) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٦٢.

يمكن أن نعرف بأسماء مشتركة ماهية جزئية؟ إن غرض أرسطو دائما هو أن يصل إلى إحراج، أو نوع من "التساوى" والتوازن بين اعتبارين متضادين، وباختصار إلى شبه "قياس جدلى بالنقيض"<sup>(١)</sup>.

لا يوجد في كتب أرسطو قياسات برهانية، وإنما تنتظم هذه الكتب في البنية التي يسميها جدلية. ودراسة المنهاج عند أرسطو تذخر لنا -كما قال لوبلوند- مفاجأة قوية، فهذا المعلم الذي قدّمه لنا الوسيطيون بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة، والمعلم الذي يستحيل أن نعثر عنده على خطأ، والذي يتناقلون تعابيرهم وكأنها من المقدسات؛ تكشف لنا دراسة مؤلفاته إنسانا آخر حقا. ذلك أن وصفه في التحليلات لطبيعة المعرفة، لا يتطابق مع ممارسته للعلم. وإن كتبه، كما يبدو لنا ذلك من أول نظرة، ليست مدججة بالقياسات البرهانية، ولكنها تنتظم في بنية "جدلية". ويتجلى لنا فيها وجه لأرسطو أقل صرامة وأكثر مرونة مما وقع تصوره غالبا<sup>(٢)</sup>.

وكما يقول د. الطاهر وعزيز أنه قد أصبح من المعزوف والمبتذل تقريبا أن كتب أرسطو الميتافيزيقية، أو الفيزيائية، أو البيولوجية ليست، من الوجهة المنهجية، "تطبيقا" خالصا للقواعد المنطقية التي تشكل في التحليلات الثانية قانون العلم، وإن أرسطو يسير في أغلب الأحوال حسب طرائق فكرية، أو حسب منهاج ليست له صلة كبيرة بالمنطق القياسي. وقد كان هيجل -تقريبا- أول من لاحظ -فيما يتعلق بالميتافيزيقا على الأقل- ما يوجد من بعد الشقة بين النظريات المنطقية عند أرسطو وطريقته في الواقع<sup>(٣)</sup>.

- (١) انظر: د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ٨٤-٨٥.  
(2) Blond. (J.-M.): Logique et methode chez aristote, paris: Vrin, 1939  
PP. xx11-xx111.  
نقلًا عن د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠٠-١٠١.  
(٣) د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠٠-١٠١.

وإذا كان الأمر كذلك، ولم تكن ممارسات أرسطو برهانية؛ أين إذن البرهان؟ يقول د. المصباحي: "لو أردنا أن نبحث عن الوجه المنهجي لحدث ابن رشد، لكان علينا أن نضرب بأيدينا لا إلى منهجه البرهاني؛ بل إلى منهجه "الدلالي- الإشكالي" لأنه يجعلنا ننقل فيه بين الجدل والبرهان على صعيد المنهج، وبين التواطؤ والاشتراك في الاسم على صعيد الدلالة. ومعنى ذلك أننا بفضل هذا المنهج نصبح قادرين على تجاوز الالتباس في الدلالة والإشكال في القول والتعارض بين المذاهب نحو آفاق جديدة"<sup>(١)</sup> لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان هناك إلى جانب المنهج الدلالي الإشكالي منهجاً برهانياً عند ابن رشد؟

يقول دكتور ماسيمو كامبانيني إن ابن رشد قد أخفق في تقديم تصور للفلسفة متماسك ومتكامل Holistic من وجهة النظر المعقولة وحدها. وطبقاً لذلك فإن مفهوم العقل الإسلامى الخاص- الذى أقيم على أسس شرعية وجدلية أكثر من كونها ميتافيزيقية وبرهانية - يمكن أن ندرك قيمته بطريقة أفضل"<sup>(٢)</sup>.

وإذا رجعنا إلى القضية الأساسية التى طرحها الغزالي، والخاصة بمنهج البحث فى الإلهيات، حين أراد أن يثبت أن الفلسفة عاجزة عن البرهنة على قضايا الألوهية، وعاجزة عن تقديم يقين كاليقين الحاصل فى الرياضيات. سنجد أن ابن رشد يؤكد قدرة الفلسفة على تقديم البرهان على أساس المعالجة اللغوية، أى أن الآراء المتعارضة ترتفع إذا أخذنا فى الاعتبار اختلاف جهة النظر على أساس لغوي كأداة للتوفيق بين الآراء المتناقضة فى الظاهر (من وجهة نظر ابن رشد). فهو يردّ الوجود إلى مستوى لغوي ليتجنب بذلك الصعوبات الفلسفية. ففى مسألة هل العالم مُحدث أم قديم؟ يصل إلى نتيجة مفادها إنه فى وسعنا أن نتصور

(١) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، ص ٣٧.

(٢) د. ماسيمو كامبانيني، الوجود واللغة فى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت". بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٣٦.

العالم على أنه مخلوق، وعلى أنه قديم على حد سواء: مخلوق بالقياس إلى الله، وهو الموجود الذى وجوده فوق كل وجود، قديم بالقياس إلى الزمان لأن العالم لا يسبقه الزمان حتى وإن كان موجوداً عن شيء<sup>(١)</sup>. وهنا نسأل: هل المعالجة اللغوية الرشدية حلت إشكالات الإلهيات؟

يقول د. ماسيمو كامباني: "إن التساوى الإستمولوجى بين الوصفين وبين القضيتين ("ق") و ("لا-ق") هو من حيث وحدة الحقيقة خيبة لغوية. ولما لم يقدر ابن رشد على أن يبرهن على أن العالم مخلوق، حاول أن يشير إلى أن القدم مساو للحدوث، ولما لم يقدر على إثبات الحقيقة الأنطولوجية إما للقدم أو للحدوث إثباتاً برهانياً، توفّق فى أن يظهر أنهما متماثلان من الناحية اللغوية"<sup>(٢)</sup>.

ومن جانبى أقول: إن لجوء ابن رشد إلى تقديم البرهان على أساس المعالجة الدلالية لا يؤدي إلى رفع التعارض بين الآراء، وحل الإشكالات المطروحة فى العلم، بل على العكس، فإن هذه المعالجة قد تؤدي إلى مشهد دلالى تعددى اختلافى، قد يقود إلى الخلاف، وليس إلى حل المسائل العويصة.

والخلاصة: انه لا يمكن فهم منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد، دون الوقوف عند منهجه "الإشكالى- الدلالى"، وهذا هو معنى "البرهان" عنده، على ما تبين لي من خلال ممارساته الفعلية.

(١) انظر: فصل المقال، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) الوجود واللغة فى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٤٦.

### نتائج الدراسة:

#### أثبتت الدراسة النتائج التالية:

- ١ - إنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفي عند أى فيلسوف ما، بمعزل عن الأخذ فى الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التى عاشها. وقد مثلت المراحل التاريخية التى عاشها ابن رشد سُلماً مكوناً من أربع درجات، تمثل كل درجة فيه مرحلة أعلى من سابقتها. والمراحل الأربع هى: مرحلة المختصرات، ثم مرحلة ثانية شاملة الجوامع والتلخيصات، ثم مرحلة ثالثة: مرحلة الثلاثية الشهيرة (فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت)، والمرحلة الرابعة: شملت الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية. ومن خلال هذه المراحل برز الترتيب المنطقى لتناول الأمور عند ابن رشد فى صعوده من الأدنى إلى الأعلى فى حركة ارتقائية بدءاً من الضروري، ثم الأفضل، فالأفضل، وصولاً إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه فكر إنسانى فى عصره.
- ٢ - أثبتت الدراسة أنه لا إبداع فلسفى دون الرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفى، باعتباره مصدر الإبداع، وأعمال ابن رشد بالذات قد تأسست على كل الإنجاز العربى السابق عليه، سواء فى مجال الترجمات أو الشروح المنطقية (على وجه الخصوص عند الفارابى)، فضلاً عن موقفه من المتكلمين والغزالي على وجه التحديد، حتى نستطيع أن نقول: إن مادته التى مارس عليها فعل الفلسفة هى المادة التى قدمها إليه السابقون عليه من الفلاسفة العرب والمتكلمين، فضلاً عن شراح أرسطو المتأخرين. جميعهم يدين إليهم ابن رشد بالفضل.
- ٣ - لم يعلن ابن رشد اهتمامه بالمنهج صراحة إلا فى مرحلة الجوامع (الشروح الصغرى)، وإن كان فى المختصرات قد قصد الضروري مما يعنى -فيما أرى- أنه كان يفكر بطريقة منهجية تراعى الترتيب الارتقائى

فى تناول الأمور.

٤ - أثبتت الدراسة أنه من الضروري - لفهم المنهج (والمذهب) عند فيلسوف ما، الوقوف عند أعمدة التأسيس المنهجى عنده وهى: الفروض المسبقة، ونسق المقولات، ونظرية التعريف كما يقدمها الفيلسوف داخل نسقه، ومعنى "المعنى" عنده، وتصنيفه للعلوم، وكذلك مصادرات المنهج. كل هذه الأعمدة تختلف لا محالة من فيلسوف إلى آخر، ومن عصر إلى عصر. مما يؤثر على طبيعة المنهج والمذهب، وعلى نوع الاستدلال.

٥ - أثبتت الدراسة أن التفكير المنهجى عند ابن رشد انقسم إلى مرحلتين متميزتين ومتعارضتين فى الوقت نفسه، هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة، ومرحلة تلازم الجدل والبرهان، واستخدام المنهج (الإشكالى - الدلالى). لذلك خضعت أعمال ابن رشد للتطور، وبعض الأعمال شكلت قطيعة مع الأعمال السابقة عليها. وهذا ظهر بوضوح فى الناحية المنهجية، حين تحول ابن رشد من النظر إلى الفلسفة والعلوم على "جهة النظر فى التعاليم" إلى الفصل بين النظر العلمى، والنظر الفلسفى من حيث المنهج، حتى أصبح المنهج الفلسفى ذا طابع "إشكالى - دلالى" يفترن فيه الجدل بالبرهان، التحليل بالتركيب، الهدم بالبناء. غير أن مفارقة ابن رشد أنه فى الوقت الذى لا يملّ فيه الدعوة إلى استخدام النظر البرهانى؛ كان يمارس المنهج "الإشكالى - الدلالى" الذى يقوم على إحصاء الشكوك، وحلّها بالتفتيت اللغوي، وهذا ما ظهر بوضوح فى جميع كتبه بلا استثناء.

٦ - كشفت الدراسة أن الممارسات المنهجية لابن رشد فى مرحلة الدعوة إلى البرهان لم تكن برهانية؛ فالمقدمات التى استخدمها ابن رشد فى ممارساته المنهجية، لم تكن كلها مقدمات برهانية خالصة (بديهيات، علوم متعارفة)، بل بعضها كان يرجع إلى الحس، وبعضها إلى الخبر المتواتر،... إلخ والنتيجة المترتبة على ذلك هى الاستغناء عن المقالة الأولى من كتاب



"التحليلات الثانية" لأرسطو وهى التى تبحث فى مبادئ البرهان، والمقالة الثانية التى تبحث فى الحدود والعلة، فلم تعد الحاجة إليها مرتبطة بالبرهان بالمعنى الأرسطى، بل سيصبح بعض ما فيها جزءاً من مبحث التصور الذى موضوعه دلالة الألفاظ، ومن هنا سيصبح الحد مرتبطاً ببيان دلالة الألفاظ أكثر من ارتباطه بماهية الشيء، وإذا أضفنا إلى ذلك أن المفاهيم المستخدمة فى نسق المقولات (الذى يرتبط بالموجودات) لا تنطبق على عالم الألوهية، لأنه عالم خاص لا يخضع لمقولات المنطق ولا يخضع لكم أو كيف أو مكان أو زمان... إلخ ولا يخضع لقياس الغائب على الشاهد. إذن نحن أمام منطق لا يستطيع ارتياد عالم الألوهية.

وهذا إن دل على شيء فهو يدل على الفجوة بين المنطق الصوري وبين الممارسات الفعلية، ويدل فى الوقت نفسه على أن وضع النظرية المنطقية أيسر من تطبيقها، خاصة فى مجال الإلهيات، ويثبت من جهة ثالثة أن الغزالي كان محقاً فى نقده للفلاسفة من هذه الناحية المنهجية.

٧ - أثبتت الدراسة أن أى حديث عن "المنهج لا ينفصل عن "المذهب". والعكس صحيح، غير أنه بدا لى -منذ بداية بحثى- أن أى حديث عن "منهج" ابن رشد لا يمكن عزله عن "المنطق الصوري" الأرسطى، حتى تبين -لى فى نهاية المطاف- أننا ينبغي أن نميز بين "المنطق"، وبين "التفكير النقدي" وهو تطبيق المنطق فى مجالات أخرى. وابن رشد فى شروحه لكتب أرسطو المنطقية كان مهتماً بالمنطق الصوري، وعندما درس آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين فى الإلهيات؛ بدأ تطبيق المنطق الأرسطى على موضوعاتهم، أى أنه استخدم التفكير النقدي، والحديث هنا يختلف عن هناك، حتى يمكن القول: إنه لا مجال للمقارنة بين ما يقال فى مجال المنطق الخالص، وبين ما يُقال فى تطبيقه على المجالات الأخرى وبخاصة الإلهيات. ويترتب على ذلك أن المقصود بالبرهان ليس هو

المعنى المنطقي الصرف، بل يعنى التحليل والتركيب.

٨ - أثبتت الدراسة أنه عندما أراد ابن رشد خدمة الفكر العربى فى عصره، اختار أكثر المذاهب إقناعا وأثبتها حجة، وهو مذهب أرسطو أو بالأحرى منهجه (منطقه) وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على وعيه بأهمية "المنهج"، وتأكيدا منه على أن أي إبداع فلسفى ممكن فى المستقبل، لا يتحقق إلا "بمنهج" يتمتع بحجة قوية، وأى حل لمشكلات العصر لا يتم إلا باستخدام "منهج" قادر على مواجهة هذه المشكلات والشكوك. وعليه فإن امتلاك "المنهج" مقدم على "المذهب" أى على فعل الفلسفة ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الفكر الوافد لا قيمة له إلا إذا كان "منهجيا" يصلح لحل الشكوك والمشكلات التى يفرضها العصر فى البيئة التى وفد إليها.

٩ - بات واضحا من خلال الدراسة - أنه لا يمكن فهم منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد - ولا مذهبه - دون الوقوف على الأساليب الجدلية المتنوعة التى استخدمها فى ممارساته الفعلية، وكذلك على الأسماء الدالة على المعانى المستعملة فى هذا العلم، لذلك كان ابن رشد محققا فى قوله بأن تفصيل دلالات الأسماء على المعانى فى الإلهيات "تتنزل منزلة موضوع الصناعة من الصناعة" حتى أصبح إقامة البرهان عند ابن رشد منوطة بهذا المنهج "الإشكالى - الدلالى". وعليه يصبح معنى البرهان هو هذا المنهج الذى يؤدي إلى مشهد دلالى تعددي اختلافى قد يقود إلى خلاف، وليس إلى حل للمشكلات. وهو ماحدث بعد موت ابن رشد.

إن ابن رشد - فيما أرى - قد نجح فى بيان قصور أدلة الغزالى وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان، غير أنه لم ينجح - فيما أرى - فى إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث فى الإلهيات!!

### قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر (مؤلفات ابن رشد)(\*):

- ١ - كتاب الآثار العلوية، تحقيق: د. سهير فضل الله أبو وافية، د. سعاد عبد الرازق، مراجعة: د. زينب محمود الخضيرى، تصدير: د. إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٩٤.
  - ٢ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق: د. عبد الله العبادى، أربعة أجزاء فى أربعة مجلدات، دار السلام، ط أولى، ١٩٩٥.
  - ٣ - تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، فى أربعة أجزاء: جزء أول سنة ١٩٣٨، جزء (٢) سنة ١٩٤٢، جزء (٣) سنة ١٩٤٩، جزء (٤) سنة ١٩٥٢.
  - ٤ - تلخيص كتاب البرهان: تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة: د. تشارلس بترورث، د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢.
  - ٥ - تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الجدل، تحقيق وتعليق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
  - ٦ - تلخيص السفسطة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.
  - ٧ - تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
  - ٨ - تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه: د. تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
  - ٩ - تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى
- (\*) تم ترتيب كتب ابن رشد أبجدياً تبعاً للعنوان مع استبعاد آل (التعريف)، وكلمة "كتاب".

الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨.

- ١٠- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العام. للكتاب، ١٩٨٠.
- ١١- تلخيص منطق أرسطو، المجلد الرابع، كتاب أنالوطيقى الأولى، أو كتاب القياس، دراسة وتحقيق: د. حيرار جهامى، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبنانى، بيروت، ط أولى، ١٩٩٢.
- ١٢- تلخيص كتاب النفس، حققه وعلق عليه ألفريد ل. عبرى، مراجعة: د. محسن مهدي، تصدير: د. إبراهيم مذكور، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.
- ١٣- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب (٣٧)، دار المعارف، ط ثالثة فى مجلدين، (د.ت). طبعة أخرى، مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٣)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨ (وهذه هى الطبعة التى اعتمدت عليها الباحثة).
- ١٤- جوامع الآثار العلوية لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٥- جوامع السماء والعالم لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٦- جوامع السماع الطبيعى لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٧- جوامع الكون والفساد لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

- ١٨- جوامع ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٩- جوامع النفس، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ٢٠- شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط أولى، الكويت، ١٩٨٤. أيضا نسخة أخرى بعنوان: في المنطق (شرح البرهان لأرسطو)، تحقيق: د. ربيعة الطاهر عريبي، المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى، ١٩٩٧.
- ٢١- الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، ط أولى، ١٩٩٨.
- ٢٢- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف: د. محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، ١٩٩٧.
- هناك طبقات قديمة، ضمن فلسفة ابن رشد، تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عثمان، المكتبة المحمودية بالأزهر، ط٣، ١٩٦٨، طبعة أخرى دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، ذخائر العرب (٤٧)، ط٢، (د.ت.).
- ٢٣- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ....، مؤلفات ابن رشد (٢)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨.

أيضا طبعة قديمة ضمن فلسفة ابن رشد، تصحيح ومراجعة:  
مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية بالأزهر، ط٣،  
١٩٦٨.

٢٤- الكليات في الطب، تحقيق وتعليق: د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبي،  
مراجعة: د. أبو شادى الروبي، تصدير: د. إبراهيم مذكور، المجلس  
الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولي للأكاديميات، ١٩٨٩.

#### ثانيا: المراجع:

##### أ - كتب تذكارية عن ابن رشد:

- ١- الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د.  
عاطف العراقي، إصدار: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٢- ابن رشد والتنوير، تحرير: د. مراد وهبه، ود. منى أبو سنة، تقديم: د.  
بطرس غالي، الناشر: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، طبعة أولى،  
١٩٩٧.

٣- ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته،  
منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجمع الثقافي،  
راجعه وأعدّه للنشر: د. مقداد عرفة منسية، تونس، ١٩٩٩، مجلدان.

##### ب - مراجع أخرى:

- ١- ابن باجة (ابو بكر محمد بن يحيى): شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس،  
تحقيق: معن زيادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- ٢- ابن حيان (جابر): كتاب الحدود - ضمن مختارات بول كرواس، طبعة  
القاهرة، ١٣٥٤ هـ. أيضاً، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم  
للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأسم،  
دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٣- ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

- ٤- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، القاهرة، ط أولى، ١٩٠٨.
- ٥- \_\_\_\_\_: الحدود، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٦- أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتيلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٢.
- ٧- \_\_\_\_\_: علم الطبيعة، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتيلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥.
- ٨- \_\_\_\_\_: كتاب الخطابة لأرسطوطاليس، ترجمة وتحقيق: د. إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠.
- ٩- \_\_\_\_\_: منطق أرسطو: تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٠.
- ١٠- إسلام (د. عزمى): دراسات فى المنطق - مع نصوص مختارة، طبعة الكويت، ١٩٨٥.
- ١١- إسماعيل (د. فاطمة): القرآن والنظر العقلى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، طبعة أولى، ١٩٩٣.
- ١٢- \_\_\_\_\_: منهج البحث عند الكندى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط أولى، ١٩٩٨.
- ١٣- \_\_\_\_\_: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود - منهج وتطبيقه، مصر للخدمات العلمية، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٤- إمام (د. إمام عبد الفتاح): محاضرات فى المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٥.

- ١٥- \_\_\_\_\_: الميتافيزيقا، دار الثقافة، ١٩٨٦.
- ١٦- \_\_\_\_\_: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ١٩٩٣.
- ١٧- أوليري (ديلاسي): الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ضمن مشروع الألف كتاب الثاني (٣٠٤)، طبعة ثانية، ١٩٩٧.
- ١٨- بدوي (د. عبد الرحمن): أرسطو، سلسلة الينايبغ خلاصة الفكر الأوربي، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٥٣.
- ١٩- \_\_\_\_\_: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٤.
- ٢٠- التوحيدى (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت.).
- ٢١- الجابري (د. محمد عابد): التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩١.
- ٢٢- \_\_\_\_\_: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٣.
- ٢٣- حنفى (د. حسن): دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط أولى، ١٩٨٢.
- ٢٤- \_\_\_\_\_: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٨٧.
- ٢٥- الخضيرى (د. زينب محمود): أثر بن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.
- ٢٦- الخوارزمي: الحدود الفلسفية، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم،



- دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٢٧- الخولى (د. يمنى طريف): فلسفة كارل بوبر، منهج العلم- منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.
- ٢٨- ديوى (جون): المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٠.
- ٢٩- رشوان (د. محمد مهران): المنطق والموازن القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٩٩٦.
- ٣٠- \_\_\_\_\_: المدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء، ١٩٩٨.
- ٣١- \_\_\_\_\_: دراسات فى فلسفة اللغة، دار قباء، ١٩٩٨.
- ٣٢- رينان (إرنست): ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧.
- ٣٣- الزركلي (خير الدين): الأعلام- ثلاثة أجزاء فى ثلاثة مجلدات، طبعة القاهرة، ١٩٢٨.
- ٣٤- زيدان (د. محمود فهمى): مناهج البحث الفلسفى، جامعة بيروت، ١٩٧٤.
- ٣٥- \_\_\_\_\_: المنطق الرمزى - نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩.
- ٣٦- طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، المجلد الأول، تحقيق: كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ٣٧- طاهر (د. حامد): الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة. (د.ت).
- ٣٨- \_\_\_\_\_: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة الزهراء

- القاهرة، (د.ت).
- ٣٩- \_\_\_\_\_: مدخل إلى علم المنهج "مع ثلاث دراسات مترجمة عن الفرنسية في المنهج"، مكتبة الزهراء، (د.ت).
- ٤٠- الطويل (د. توفيق): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.
- ٤١- العراقي (د. عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط سابعة، ١٩٧٨.
- ٤٢- \_\_\_\_\_: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط رابعة، ١٩٧٨.
- ٤٣- \_\_\_\_\_: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، طبعة أولى، ١٩٨٠.
- ٤٤- \_\_\_\_\_: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط خامسة، ١٩٨٣.
- ٤٥- \_\_\_\_\_: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤.
- ٤٦- العلوى (د. جمال الدين): المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ١٩٨٦.
- ٤٧- عون (د. فيصل بدير): الفلسفة الإسلامية في المغرب، ج٢، الناشر، المؤلف، (د.ت).
- ٤٨- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، رقم (١٥)، دار المعارف، ط٧، بدون تاريخ.
- ٤٩- \_\_\_\_\_: الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، سنة ١٣٢٠هـ.

- ٥٠- \_\_\_\_\_: معيار العلم فى فن المنطق، مطبعة  
كردستان العلمية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.
- ٥١- \_\_\_\_\_: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد  
مصطفى أبو العلا، محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، القاهرة.  
- طبعة أخرى: تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار النصر، القاهرة.  
(د.ت).
- ٥٢- \_\_\_\_\_: مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى  
الدين الكردى، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، ط٢،  
١٩٣٦.
- ٥٣- \_\_\_\_\_: القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب  
فيكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط أولى، سنة  
١٩٥٩م.
- ٥٤- \_\_\_\_\_: محك النظر فى المنطق، دار النهضة  
الحديثة بيروت، سنة ١٩٦٦م.
- ٥٥- \_\_\_\_\_: قواعد العقائد، ضمن كتاب إحياء علوم  
الدين، طبعة عيسى البابى الحلبي، القاهرة. (د.ت).  
طبعة أخرى مستقلة بعنوان: كتاب قواعد العقائد (من إحياء علوم  
الدين) تقديم رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ط٥، سنة ١٩٨٦م.
- ٥٦- \_\_\_\_\_: الحدود، ضمن رسائل منطقية فى  
الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د.  
عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٥٧- الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى،  
القاهرة، ط٢، ١٩٤٩.
- ٥٨- فخرى (د. ماجد): ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط

ثالثة، ١٩٩٢.

- ٥٩- قنصوة (د. صلاح): فلسفة العلم، دار قباء، ١٩٩٨.
- ٦٠- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً. ترجمة: د. نازلى إسماعيل، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٦١- الكندى: الحدود والرسوم، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٦٢- كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة (٤٣٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢.
- ٦٣- كولنجوود: مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة: د. فاطمة إسماعيل. مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة، رقم (٣١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠١.
- ٦٤- محمود (د. زكى نجيب): نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٥٨.
- ٦٥- \_\_\_\_\_: المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو المصرية، ح ١ سنة ١٩٥١، ح ٢ سنة ١٩٦١.
- ٦٦- المرزوقى (د. أبو يعرب): مفهوم السببية عند الغزالى، دار بو سلامة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، ١٩٧٨.
- ٦٧- المصباحى (د. محمد): إشكالية العقل عند ابن رشد. الناشر: المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، سنة ١٩٨٨.
- ٦٨- \_\_\_\_\_: الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة،

- بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٨.
- ٦٩- موسى (د. جلال محمد عبد الحميد): منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- ٧٠- نالينو، كارلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، روما، ١٩١١.
- ٧١- النشار (د. مصطفى): نظرية العلم الأرسطية: دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو. دار المعارف، ط أولى، سنة ١٩٨٦.
- ٧٢- وعزيز (د. الطاهر): المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، ١٩٩٠.
- ٧٣- Collingwood, R.G., An Essay on Metaphysics, Clarendon Press, Oxford, ed. 1962.
- ج- بحوث ومقالات عن ابن رشد:
- ١- الجابري (د. علي حسين): منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي، بحث ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الثاني، تونس، ط أولى، ١٩٩٩.
- ٢- الخضيرى (د. زينب محمود): مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، بحث منشور فى الكتاب التذكارى: الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٣- \_\_\_\_\_: ابن رشد بين الفكر الغربى الوسيط والفكر العربى الحديث، ضمن كتاب "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ٢، تونس، ط أولى، سنة ١٩٩٩.

- ٤- رشوان (د. محمد مهران): ابن رشد، هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطي؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس، سنة ١٩٩٩.
- ٥- السخاوي (د. نبيل): شرح ابن رشد على مقالة الزاي من كتاب "مابعد الطبيعة" لأرسطو، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ٢، تونس، سنة ١٩٩٩.
- ٦- أبو سنه (د. منى): ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتتوير، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط أولى، ١٩٩٧.
- ٧- صبحي (د. أحمد محمود): هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة. بحث ضمن: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، سنة ١٩٩٣.
- ٨- طاهر (د. حامد): قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد. بحث ضمن الكتاب التذكاري: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٩- العراقي (د. عاطف): تصنيف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد (١١)، ١٩٩٢.
- ١٠ - \_\_\_\_\_: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر. بحث ضمن الكتاب التذكاري: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.
- ١١- كامبانيني (د. ماسيمو): الوجود واللغة في كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، بحث ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، تونس سنة ١٩٩٩م.

## الفهرس

### رقم الصفحة

٥	تمهيد .....
١٣	دوافع اختياري لموضوع البحث .....
١٧	منهج الدراسة .....
	<b>الفصل الأول</b>
	مراحل الوعي الفلسفي عند ابن رشد وانعكاساته على نظريته
١٩	في المنهج .....
	المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشأته (مرحلة
٢٠	المختصرات) .....
	المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعي الفلسفي: إعادة قراءة التراث
	الأرسطي وشرحه، وتمثلها: الجوامع
٢٦	والتلخيصات .....
٢٦	أولاً: الجوامع (الشروح الصغرى) .....
٣٢	ثانياً: التلخيصات (الشروح الوسطى) .....
٣٩	المرحلة الثالثة: مرحلة إعادة قراءة التراث الثقافي الإسلامي ونقده
٤١	١ - مقاصد فصل المقال (٥٧٤هـ/١١٧٨م) .....
	٢ - كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"
	وتعريف ما وقع منها بحسب التأويل والشبه
٤٣	المزيفة والبدع المضلة (٥٧٥هـ/١١٧٩م) .....
٤٥	٣ - تهافت التهافت (٥٧٦-٥٧٧هـ) .....
	المرحلة الرابعة والأخيرة: مرحلة اكتمال الوعي الفلسفي عند
٤٩	ابن رشد وبلوغه قمة النضج .....
٥١	الموقف المنهجي الأول .....

رقم الصفحة

٥١	الموقف الثاني والجديد
٥١	خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني

٥٥	الضرورى فى منهج البحث عند ابن رشد
٥٦	أولاً: الفروض المسبقة
٦٢	ثانياً: نسق المقولات
٦٥	ثالثاً: نظرية التعريف
٧٠	رابعاً: نظرية المعنى
٧٩	خامساً: تصنيف العلوم
٩٧	سادساً: مصادرات المنهج

الفصل الثالث

١٠٣	الاستدلال المنهجي فى الإلهيات عند ابن رشد
١٠٣	المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى البرهان
١٠٥	أولاً: جوهر الطريقة البرهانية
١٠٥	أ - معنى البرهان
١٠٦	ب - أنواع المقدمات المستخدمة فى البرهان
١٠٧	ج - شروط مقدمات البرهان
١٠٩	ثانياً: هل ممارسات ابن رشد المنهجية برهانية؟
١١٢	أ - كتاب "فصل المقال"
١١٨	ب - منهج "الكشف عن مناهج الأدلة"
١٢٠	- نماذج من الممارسات الجدلية عند ابن رشد
١٢٠	- مسألة حدوث العالم عند الأشاعرة



رقم الصفحة

١٢٤	ج- المنهج في "تهافت التهافت" .....
	- إشكالية المفاهيم بين ابن رشد والسابقين .....
١٢٨	عليه من المنكلمين والفلاسفة الفيضيين .....
١٣١	- حدود العقل الإنساني في مسائل الإلهيات .....
	المرحلة الثانية: منهج البحث في الإلهيات من خلال كتاب:
١٣٦	"تفسير ما بعد الطبيعة" .....
١٣٧	أولاً: تلازم الجدل والبرهان .....
١٤٧	ثانياً: منهج المعالجة الدلالية لمسائل الإلهيات .....
١٦٣	نتائج الدراسة .....
١٦٧	قائمة المصادر والمراجع .....
١٧٩	الفهرس .....